81
D27

JOHN DEELY

Bazele semioticii

ALL

III 246.147

81
Δ 27

BAZELE SEMIOTICII

25690

John Deely

Traducător: Mariana Neț

332992
B.C.U. IASI

ALL

Această carte se dedică lui

Brooke Williams
care a editat întregul manuscris şi
a pus întrebări aşa cum, adesea, răspunde
ea însăşi la întrebări: ca nişte fulgere de lumină

şi lui
Ralph Austin Powell,
care a făcut totul, teoretic, posibil şi,
mai înainte de orice, m-a învățat calea cea mai
bună de a ajunge la filozofie.

CUPRINS

Prefața		I
Motto tematic		IX
1.	SEMIOTICA LITERARĂ ŞI DOCTRINA SEMNELOR.	1
2.	SEMIOTICA; METODĂ SAU PUNCT DE VEDERE?	8
3.	SEMIOZA: OBIECTUL INVESTIGAȚIEI SEMIOTICE.	19
4.	SEMNELE: INSTRUMENTELE SEMIOZEI.	27
5.	ZOOSEMIOTICA ŞI ANTROPOSEMIOTICA.	40
	A.Conținutul experienței.	41
	B.Lumi obiective specifice speciei.	47
	C.Semioza umană: o semioză specifică speciei.	49
	D.Caracterul "convențional" al semnelor în antroposemioză.	51
	E.Critica: un mod de exploatare a textualității.	55
	F.O matrice a tuturor ştiințelor.	57
	G.Un model de discurs, privit ca semioză.	59
	H.Concluzii.	63
6.	FIZIOSEMIOZA ŞI FITOSEMIOZA.	65
7.	RETROSPECTIVĂ: ISTORIE ŞI TEORIE ÎN SEMIOTICĂ.	80
	A.Teoria semioticii.	80
	B.Istoria semioticii.	83
	1.Lumea antică şi Augustin.	83
	2.Lumea romanică.	85
	3.Legăturile iberice.	85
	4.Locul lui John Locke.	87
	5.Saussure, Peirce şi Poinsot.	87
	6.Jakob von Uexküll.	91
		95
Note		109
Bibliografie		

Lista ilustrațiilor:

Figura 1: *Nivelele semioticii.* 26
Figura 2 : *Piramida antroposemiozei.* 60
Figura 3 : *Planuri ale semiozei în interiorul discursului.* 61
Figura 4 : *O variantă abstractă a triunghiului semiotic.* 69
Figura 5 : *Concretizarea triunghiului în cadrul experienței animalelor.* 69
Figura 6 : *Concretizarea triunghiului în cadrul experienței umane.* 69
Figura 7 : *Concretizarea triunghiului în cadrul mediului înconjurător.* 69
Figura 8 : *Activitate semiozică şi fenomene relaționale.* 77

Prefață

Ultima jumătate de secol a fost martora unui interes crescând cu privire la investigația semiotică; în același timp, a apărut un număr sporit de materiale de specialitate: cărți, reviste și articole dedicate nesfârșitelor fațete ale subiectului.

Imaginea astronomiei în 1611, transmisă de John Donne, a fost propusă ca imagine a universului semiotic modern : "Totul e din bucăți și orice coerență a pierit. Totul e doar relate și Relații".

Căci altfel înfloritoarea literatură semiotică a dus lipsă, în mod evident, de un tratat coerent care să stabilească însăși bazele ideii de cercetare semiotică, în general, un tratat care să deseneze o hartă a semiozei ca fenomen integral (știut fiind că semioza este doar un nume pentru acțiunea semnelor, ceea ce desemnează obiectul întregii game de investigații acoperite de termenul-umbrelă "semiotică"). Cartea de față remediază această absență; este o primă aproximare a unei viziuni cuprinzătoare ce ar urma să conecteze semiotica la nivelele culturii societății și ale naturii organice și anorganice.

Am încercat să țin seama, obiectiv, de cercetările contemporane și de cele istorice, dar nimic nu a fost inclus aici numai de dragul de a fi inclus. Nu m-am conformat uzanței de a permite prestigiului sociologic atins de autori individuali datorită aplicării unor metode speciale în cadrul semioticii sau datorită unor preocupări idiosincratice celebre să intre în discuție *ipso facto*. M-am străduit să las ca exigențele obiectului să-mi dicteze referințele bibliografice la fiecare punct. Deci, dacă există unele omisiuni care ar putea părea ciudate, îl rog pe cititor să ia, mai întâi, în considerare ipoteza că aceste omisiuni se datorează mai puțin ignoranței și mai curând scopului de a răspunde la întrebarea: ce este, într-adevăr, fundamental în descrierea acestui obiect? Pot exista neînțelegeri cu privire la ceea ce este fundamental, dar, pentru ca aceste neînțelegeri să fie productive, cineva trebuie, mai întâi, să spargă gheața și să spună care sunt fundamentele. Așa descifrez eu ghicitoarea propusă de John Donne, cu privire la felul în care, din "bucăți" și din "relații", poate apărea, totuși, o coerență a substanței.

Prin urmare, scopul acestei cărți este de a umple un gol, răspunzând la întrebarea: care este natura esențială și care sunt varietățile fundamentale ale semiozei posibile. Substanța răspunsului la această dublă întrebare se găsește în capitolele de la trei la șase. În concordanță cu acest răspuns este răspunsul din capitolul doi la întrebarea anterioară, cu privire la ce este, fundamental, semiotica însăși, deci cu privire la cunoașterea corespunzătoare a obiectului. Și, simetric, această întreagă discuție este deschisă și închisă de ceea ce se numește o privire sociologică asupra semioticii contemporane, în capitolul unu, contrabalansată de o privire istorică, retrospectivă și prospectivă, asupra semioticii, în capitolul șapte.

PREFAȚĂ

Aceasta este o carte pe care demult am vrut s-o scriu şi care ar fi trebuit să fie scrisă de încă şi mai multă vreme; dar, cel puțin, în ceea ce-l priveşte pe autorul în cauză, doar de puțin timp au fost reunite condițiile favorabile şi profunzimea necesară pentru a exprima într-un cadru general coerent conceptele de bază ale semioticii. Cred că această carte demonstrează, în mod eficient, teza propusă de Sebeok în articolul său din 1975, "Cronica prejudecăților" (156):

> "Deplasarea în direcția găsirii unei definiții a gândirii semiotice, în cadrul unei teorii biologice şi antropologice a evoluției (şi, aş adăuga eu, în cadrul unei teorii cu privire la ambientul fizic) reprezintă.... singurul curent autentic nou şi semnificativ holistic ce caracterizează dezvoltarea în acest domeniu în secolul XX".

Sper că secolul XXI va continua această orientare şi că vom vedea sfârşitul "tristului fapt" consemnat mai recent de Sebeok (1989 b : 82) că "procesul contemporan de predare a semioticii" e sărăcit grav, poate chiar mutilat" de "inocența gravă, înspăimântătoare a majorității celor care practică semiotica în ceea ce priveşte ordinea naturală în care trebuie luați în considerare atât semiotica, cât şi cei care o practică". Într-adevăr, semiotica "se va ofili şi se va usca, dacă această lecție nu este bine însuşită", dar mesajul optimist al acestei cărți este că lecția, care este înscrisă în însuşi obiectul investigației semiotice, trebuie să fie însuşită pe măsură ce investigația continuă.

În mod normal, atunci când scrii o carte, ai fie îndatoriri teoretice, fie practice. În cazul de față, o singură datorie, ca şi semiotica însăşi, le cuprinde pe amândouă: munca depusă de Brooke Williams pentru a edita manuscrisul. Datoriile teoretice ar trebui să rezulte clar din referințele bibliografice ale textului şi din dedicație. Voi menționa aici numai principalele datorii practice pe care le am, după ce voi clarifica o chestiune de terminologie, care altfel, i-ar putea provoca o oarecare confuzie cititorului de limbă engleză.

Cartea de față a fost concepută şi scrisă în Brazilia, în timp ce eram profesor invitat la Faculdade de Letras de la Universidade Federal de Minas Gerais din Belo Horizonte (UFMG). Tot ceea ce este scris aici ține seama de problema lingvistică recurentă a "s"- ului final, adăugat adesea, în zilele noastre, termenului tehnic "semiotic". Deşi cititorii de limbă engleză tind să fie de o altă părere, "s"-ul din finalul cuvântului "semiotics" nu indică o formă de plural, ci mai curând un soi de malformație, dacă abordăm problema în mod purist. Din moment ce malformația este, oricum, inevitabilă în conştiința comună, în scrieri mai vechi destinate vorbitorilor de limbă engleză, m-am folosit de accidentul lingvistic al existenței celor două forme pentru a marca o diferență între cercetările fundamentale şi cele suprastructurale în domeniu.

O asemenea strategie nu se poate aplica limbii portugheze. Nu există nici o modalitate de a marca distincția dintre cele două forme ("semiotic" vs. "semiotics") la nivelul unei singure unități lexicale, căci termenul portughez "semiotica" le desemnează, în mod egal, pe amândouă[1]. Să insişti în fața unui auditoriu vorbitor de limbă portugheză, asupra formei distincției stabilite anterior pentru limba engleză ar însemna, prin urmare, să transformi un accident gramatical cel puțin dublu (căci există, mai întâi clasa particulară a cuvintelor terminate în "ics", iar apoi registrul popular al englezei

---

[1] Situația din limba română este similară celei din portugheză (N. t.).

contemporane) într-un obstacol în calea prezentării eficiente a problemelor celor mai vaste şi fundamentale.

În lucrarea de faţă, prin urmare, un accident al limbii portugheze m-a făcut să ajung la un compromis care ne fereşte de a ne baza prea mult pe un accident al limbii engleze. Deşi am continuat să folosesc, în context, cele două forme în aşa fel încât să rămân consecvent cu discuţiile de specialitate purtate anterior în limba engleză, această carte nu are la bază distincţia fundamentală dintre cele două variante ale termenului - căci variantele nu apar în limba portugheză. În schimb, în lucrarea de faţă, am fost preocupat, mai curând, să stabilesc şi să redau felul în care se suprapun cele două forme în uzul curent, nucleul lor semantic comun şi astfel, chiar şi atunci când am făcut diferenţa dintre ele, să le folosesc în aşa fel încât să poată fi redate prin forma unică "semiotica" (sau "semiotic" sau "semiotics") pentru a prezenta problemele cele mai vaste şi fundamentale care să ducă, astăzi, la o *doctrina signarum* integrală.

Ţinând seama de împrejurările practice care au generat, în mod concret, această carte, trebuie să le mulţumesc, mai întâi de toate, membrilor Comisiei Fulbright din Statele Unite, care m-au numit profesor la UFMG, iar în al doilea rând, domnului dr. Marco Antônio da Rocha, director executiv al Comisiei Fulbright din Brazilia, a cărui hotărâre de a-mi prelungi contractul cu încă un semestru a făcut posibilă terminarea acestei cărţi. Ca şi domnilor din Comisia Fulbright, îi datorez mulţumiri lui James Barta, preşedintele Loras College, din Dubuque, Iowa, pentru că mi-a permis să lipsesc de la Universitate şi să lucrez în Brazilia.

Capitolele cărţii reflectă munca mea în domeniul semioticii, mai ales de la publicarea cărţii *Introducing semiotic (Introducere în semiotică)*, în 1982. Cartea de faţă se încheie confirmând, cu noi detalii, schiţa unei istorii a cercetării semiotice, cu care începea cartea anterioară. Williams (1985 a : XXVI) a scos în evidenţă faptul că, prin permanenta lor duplicare reciprocă, abordarea sincronică şi cea diacronică pot fi "identificate, dar nu separate în semioză". Exact în acest fel diferă perspectiva globală a celor două lucrări: cartea anterioară pune accentul pe diacronie, în timp ce, pe tot parcursul acestei cărţi, ideea dominantă este aceea a unei abordări sincronice globale a posibilităţilor teoretice generale ce caracterizează cercetarea semiotică. *Introducere în semiotică* a modelat trecutul, pornind de la prezent, cu scopul de a modela viitorul. *Bazale semioticii* acordă toată atenţia necesară acestei forme mediatoare.

În particular, capitolele acestei cărţi reflectă, mai ales, două cursuri şi opt conferinţe pe care le-am ţinut în Brazilia în timpul semestrului de iarnă din 1988.

Capitolele unu, trei şi patru reflectă conferinţa plenară şi "cursul scurt" ţinute la cel de al VII-lea Seminario Internacional de Semiotica e Literatura de la Campina Grande in Paraíba, pe 19 septembrie şi între 20-22 septembrie. Le mulţumesc profesorilor Elizabeth Marinheiro şi Celina Alves Pereira, care m-au invitat.

Capitolul doi reprezintă una dintre cele două excepţii parţiale de la modelul brazilian al întregului. Pentru acest capitol, mulţumirile mele principale se adresează profesorului Desmond Fitzgerald de la Universitatea din San Francisco, care a făcut ca gândurile exprimate aici să capete o primă formă brută, atunci când m-a invitat să ţin o conferinţă la un colocviu de lingvistică, ce a avut loc la universitatea sa pe 29 mai 1987. Aceste idei au fost ulterior rafinate cu prilejul cursurilor şi al discuţiilor neprotocolare de la UFMG, atunci când m-am ocupat de dezvoltarea conştiinţei semiotice, dar schiţa iniţială a fost făcută la San Francisco.

PREFAȚĂ

Capitolul cinci, cealaltă excepție parțială, provine, în cea mai mare parte, dintr-un articol aflat sub tipar, ce urmează să apară în *The American Journal of Semiotics* sub titlul "Semn, text și critică: elemente de antroposemioză". Pe lângă faptul că reprezintă o distilare a textului folosit în cursul meu de la UFMG despre limbă privită din punct de vedere semiotic, și că dezvoltă modelul integral al cunoașterii umane schițat în *Introducere în semiotică*, partea a II-a, secțiunea a III-a și apoi în prefața editorilor la *Frontiers in Semiotics* (*Frontierele semioticii*), forme ulterioare ale acestei distilări au fost criticate din punct de vedere editorial și îmbunătățite substanțial datorită sugestiilor lui Brooke Williams, Floyd Merrell, Myrdene Anderson și Dean MacCannell. Acestor patru editori le datorez mulțumiri pentru acest capitol.

Capitolul șase reflectă cu precădere idei exprimate la Pontificia Universidade Católica din Sao Paulo, într-o lungă conferință ținută pe 23 noiembrie. Mulțumirile mele se adresează profesoarei Maria Lúcia Santaella Braga, care a organizat conferința și s-a dovedit de o ospitalitate incomparabilă față de mine și de soția mea și care, numai datorită entuziasmului ei, a convins auditoriul că semioza este valoroasă chiar și atunci când se produce la nivelul stelelor.

Capitolul șapte reflectă mai ales un Ciclo de Conferęncias pe care l-am ținut la Universidade de Brasilía, pe 16-18 noiembrie., și datorez mulțumiri profesorului Karl Erik Schollhammer care a organizat conferințele și care, în propriul său curs despre poetica lui Jakobson, la care am asistat, mi-a sugerat formularea cu privire la integrarea specific semiotică a istoriei și a teoriei, exprimată aici. Ospitalitatea și conversațiile lui Karl Erik au fost de o valoare excepțională în procesul de gestație al acestei lucrări.

Le mulțumesc profesorilor Myrdene Anderson de la Purdue University, Nathan Houser de la Peirce Edition Project, Indiana University - Purdue University, de la Indianapolis și Ralph McInerny de la Notre Dame University pentru ajutorul pe care mi l-au dat de la distanță în definitivarea câtorva referințe bibliografice.

Mai presus de munca specifică la acest volum, datorez mulțumiri colegilor de la Departamento de Letras Germânicas de la UFMG pentru prietenia pe care mi-au arătat-o și pentru interesul lor pentru semiotică. Aceste mulțumiri se adresează mai ales șefei catedrei, profesoara Stela Beatris Tôrres Arnold, care a organizat detaliile stagiului meu la facultate. Îi mulțumesc profesoarei Ana Lúcia Almeida Gazolla, prorector al cursului de Pós-Graduação de la UFMG, pentru că mi-a sugerat din timp să-mi prelungesc stagiul.

Mulțumiri speciale i se datorează profesoarei Junia de Castro Magalhaes Alves pentru atenția cu care a citit capitolele cărții și pentru interesul pe care l-a manifestat față de felul cum progresează lucrarea, cât și pentru că a ajutat, în nenumărate feluri, doi străini să se simtă acasă în contact cu o limbă nouă și cu o țară nouă. Ea a încarnat, de asemenea, scepticismul sănătos care ar trebui să-l cuprindă pe orice cititor confruntat cu un prim "volum despre datele de bază". Când i-am spus că cel de al treilea capitol este gata, mi-a răspuns: "Da. Dar ajută la ceva?" Acum, întrebarea se aplică întregului.

Le datorez mulțumiri studenților, care, pentru că au participat la cursuri și la discuții, au dovedit un interes concret față de subiectul tratat, ceea ce reprezintă încurajarea esențială de care are nevoie orice profesor. Dintre acești studenți, doi s-au remarcat prin entuziasmul lor inteligent: Thaïs Flores Nogueira Diniz și Júlio César Jeha. Senhor Jeha m-a ajutat direct și la pregătirea bibliografiei pentru această lucrare, fiind totodată traducătorul primei ciorne a capitolului cinci.

PREFAȚĂ

Îi mulțumesc lui J. Bantim Duarte, directorul editorial de la Editora Ática din São Paulo pentru prelungirea unui contract ce avea în vedere traducerea portugheză a cărții, ca și profesoarei Ana Cláudia de Oliveira pentru ajutorul acordat din punct de vedere lingvistic, pentru ca întâlnirea de pe 25 noiembrie din birourile editurii Ática să ajungă la bun sfârșit.

Mai presus de toate, trebuie să-i mulțumesc colegului meu Julio C. M. Pinto, care, în calitate de beneficiar al programului Paraiba, a asigurat traducerea conferințelor pe care le-am ținut acolo. Din această colaborare s-a născut propunerea concretă care a stat la baza acestei cărți. Traducerea portugheză a întregii cărți, făcută de el la Editora Ática este cauza cea mai importantă a datoriei pe care o am față de el, pentru că a făcut ca această carte, concepută în Brazilia, să poată fi citită și de brazilieni.

John Deely,
Belo Horizonte
29 mai 1989

BAZELE SEMIOTICII

Motto tematic:

"Un semn este o cauză obiectivă, nu cauza obiectivă principală, ci una substitutivă, datorită căreia se spune că un semn are valoare de instrument; desigur, nu în sensul că ar fi instrumentul unui agent activ, ci în sensul că se substituie unui obiect; semnul nu modelează – aşa cum face o formă specifică – ci **reprezintă**, din exteriorul obiectului reprezentat".

"În general, un obiect... constă în faptul că este extrinsec fenomenului din care derivă şi de care depind raţiunea intrinsecă de a fi şi caracterul specific al oricărei posibilităţi sau al oricărui act; astfel, obiectul se reduce la categoria unei cauze formale extrinseci, care determină nu existenţa, ci specificarea".

"De aceea, dacă o finalitate are capacitatea de a specifica, ea intră pe tărâmul raţiunii de a fi a unui obiect, căci raţiunea de a fi a unui obiect specificant e una, iar raţiunea de a fi a unei finalităţi schimbătoare e cu totul altceva. Şi astfel specificarea este de ordinul unei cauze formale extrinseci, iar dinamismul unei finalităţi depinde de tendinţa de a produce şi de a finaliza o fiinţare. Dar a tinde spre un act de fiinţare şi de existenţă este în afara oricărei ordini de specificare".

John Poinsot, 1632a : 66/4 – 10 · 177/8 – 178/7.

"Dacă stai să te gândeşti, pare ciudat faptul că un semn lasă în seama interpretului sarcina de a-i completa o parte din înţeles; dar explicaţia acestui fenomen constă în aceea că întregul univers – nu numai universul celor ce există, ci un univers mai vast, în care universul celor ce există este doar o parte componentă... – ... este impregnat de semne, dacă nu cumva se constituie exclusiv din semne".

Charles Sanders Peirce, 1905–1906 : 5. 448n.

"De aceea, numele acestui tip de cauzalitate este "cauzalitate formală extrinsecă. E vorba de o cauzalitate *formală*, pentru că precizează ... relaţia, şi este o cauzalitate formală *extrinsecă* deoarece instrumentele de specificare se află în afara... relaţiei". Şi nici nu este nevoie ca acestea să existe.

Ralph Austin Powell 1986 : 297 · viva voce.

1

Semiotica Literară Şi Doctrina Semnelor

În Statele Unite, în contrast cu dezvoltarea predominant literară şi lingvistică pe care a suferit-o semiotica în contextele europene mai tipice, dezvoltarea semioticii a luat o turnură oarecum diferită, influenţată, probabil, de Thomas A. Sebeok şi de numeroasele proiecte de la Centrul de Cercetare pentru Studii Lingvistice şi Semiotice, pe care acesta l-a condus în campusul de la Bloomington al Universităţii Indiana. Această dezvoltare pare să-i ofere mişcării semiotice, ca întreg, un cadru nou şi mai larg de desfăşurare a cercetării, un cadru care, dacă e să spunem adevărul, concordă în mai mare măsură cu posibilităţile întrevăzute de Locke, atunci când a inclus semiologia printre celelalte ştiinţe, fie ele naturale sau umane.

Adesea, e de folos să avem o etichetă care permite stabilirea diferenţelor importante, iar în acest caz, etichetele au apărut chiar ca rezultat al dezvoltării pe care a luat-o semiotica într-un context sau altul. Mai trebuie doar să alegem din uzul comun acei termeni care sunt cei mai productivi pentru a reda parfumul schimbării de paradigmă ce continuă să caracterizeze semiotica din punct de vedere sociologic, atunci când aceasta depăşeşte tărâmul literar şi lingvistic şi îşi apropriază tărâmul formelor biologice şi de fapt, evoluţionismul în general.

Pentru că însăşi apariţia animalelor semiotice este, în sine, un semn terţ[1] , care se conformează dezvoltării generale a universului fizic. Ceea ce reprezintă, de fapt, aceşti termeni a fost sugerat, în context francez, de Georges Mounin, în mod inadecvat şi împotriva voinţei sale, încă din 1970 (57n) : "termenul "*semiotică*" s-a impus în franceză... pentru a desemna semiologia în general, ceea ce e cu totul nepotrivit...."

---

[1] În sensul filozofului şi semioticianului american *Charles Sanders Peirce* (1836-1914). (N. t.).

Ceea ce vreau să subliniez sunt motivele implicite care l-au determinat pe Mounin să considere acest sens al "semioticii" drept "nepotrivit". În acelaşi timp, în mod paradoxal, doresc să scot în evidenţă că ceea ce era nepotrivit nu era faptul că s-a impus acest nou termen, ci încercarea de a-l echivala cu un termen deja existent, ceea ce a făcut ca termenul "semiologie", ce desemnează doar o parte a semioticii, să fie greşit înţeles ca referindu-se la întregul câmp pe care-l acoperă doctrina semnelor. Din punctul de vedere al dezvoltării pe care a luat-o semiotica în America de Nord, se pare că Decio Pignatari a făcut o mare greşeală atunci când a anunţat (1971 : 27) că : "În Europa, semiotica se numeşte semiologie..."

Asa Berger a remarcat, în mod corect, (1982 :14, 17) că "principala realizare a semiologiei este faptul că-şi ia drept model lingvistica şi aplică o serie de concepte lingvistice altor fenomene – cum sunt, de pildă, textele – şi nu doar limbii înseşi". Până aici e bine. Dar, dacă aşa stau lucrurile, atunci, prin contrast, principala realizare a semiologiei este faptul că şi-a dat seama că fenomenul semiozei are nevoie de un model în cadrul căruia fenomenele lingvistice luate la un loc apar ca o submulţime a unei mulţimi cu mult mai vaste, reprezentând activitatea semnelor, mulţime ce nu poate fi nici măcar limitată la sfera culturală a ideilor noastre despre lumea naturală.

Cu alte cuvinte, dacă semiologia este considerată, pe bună dreptate o denumire potrivită pentru acea semiotică ce studiază semnul, considerat "mai întâi de toate, un construct", în exprimarea, foarte exactă, a lui Paul Perron (1983 : 1), atunci ar trebui considerat, de drept, că semiotica este acea disciplină ce desemnează sfera mai largă din care semiologia formează doar o parte distinctivă, ce include, aşa cum se întâmplă în cazul antroposemioticii, realizările superioare ale semioticii, neîndoielnic literare.

Ceea ce mă preocupă, prin urmare, aici este posibilitatea de a sugera o modalitate de a lărgi sfera semioticii literare, astfel încât să includă, într-un anumit sens, şi fenomenele naturale, nu numai textele pur culturale şi literare. În acest mod, am putea vedea dacă noţiunea de naraţiune, aşa cum este concepută din punct de vedere semiotic, nu ar putea recâştiga ceva din acea concepţie filozofică clasică ce considera fenomenele culturale – inclusiv literatura – drept un fel de extensiune a unei lumi naturale mai vaste, de care fiinţele culturale pot face, fără îndoială, abstracţie şi pe care o pot chiar ignora în viaţa lor obişnuită, dar care rămâne, cu toate acestea, contextul inevitabil în care se dezvoltă şi de care depind, chiar în calitate de fiinţe culturale. Căci tocmai această ambianţă mai vastă este cea care furnizează, mai întâi de toate, materialele sau, dacă putem spune astfel, posibilităţile brute ale creaţiilor culturale, inclusiv ale textelor literare, după cum tot ea le ajută ulterior să subziste.

La atelierul cu tema "Semioza ca fenomen încorporat psihologic" desfăşurat în 1984 la Institutul Internaţional de Vară pentru Studii Semiotice şi Structurale (ISISSS), Gary Shank a propus pentru semiotică noţiunea de naraţiune, pe care aş vrea să o situez în centrul reflecţiilor mele actuale. Fiinţele umane, a sugerat el, sunt în esenţă, narative, spre deosebire de celelalte animale. Aceasta este o noţiune interesantă şi cât se poate de semiotică.

Se vorbeşte mult despre structuri formale şi logice în contextul semioticii. Totuşi, modalitatea esenţială de transmitere a culturii către copii este, mai înainte de orice, aceea a povestirii, adică naraţiunea. Celelalte animale nu fac asta. Ele nu-şi ajută puii să se maturizeze cu ajutorul povestirilor, ci pe bază de instinct şi de exemple – exemple de tip strict comportamental, nu exemple de eroism şi aventură materializate în povestiri,

cum sunt cele pe care se bazează culturile speciei umane şi care constituie substanţa apropierii copiilor de cultură în toate societăţile. Noi (poate că semioticienii literaturii, în primul rând) suntem confruntaţi cu întrebarea pusă de Jerome Bruner la prima sa prelegere ţinută în 1984 la ISISSS (31 mai): "De ce reuşesc copiii să înţeleagă povestirile cu mult timp înainte de a înţelege logica?"

Antropologii ne atrag atenţia asupra datelor bogate şi exotice menite să ateste, la rândul lor, importanţa povestirii la toate popoarele de pe pământ. S-ar putea spune că prima dintre universaliile narative pe care trebuie s-o luăm în considerare este, prin urmare, rolul universal al naraţiunii ca sursă a transmiterii culturii, sursă, după cum precizează Brooke Williams în eseul său despre istorie şi semiotică (1985), a semiozei specific umane, prin care se transmite ereditatea biologică în procesul de transmitere cumulativă a învăţăturii care devine posibil numai datorită naraţiunii.

Din acest punct de vedere, pot fi făcute o serie de clarificări, de primă importanţă chiar pentru semiotică, pentru a-şi defini propriul viitor şi a profita de posibilităţile unice deschise de dezvoltarea doctrinei semnelor în zilele noastre.

Poate pentru prima dată de trei sute de ani încoace, semiotica permite stabilirea a noi baze pentru ştiinţele umane, baze care permit, la rândul lor, apariţia unei noi suprastructuri a ştiinţelor umaniste, ca şi a ştiinţelor aşa-zis "dure" sau naturale. Savanţii au visat adesea la un asemenea cadru, dar este pentru prima dată când semiotica ne permite să profităm de el, cu singura condiţie de a avea o concepţie destul de largă despre semn şi modalităţile sale esenţiale de funcţionare încât să evităm să închidem cercetarea semiotică în cercul restrâns al semnelor construite.

În acest sens, chiar dezvoltarea semioticii în vremea noastră furnizează o serie de indicii care nu ar trebui neglijate în încercările noastre de a interpreta tipul de fenomen uman cu care avem de-a face. După cum a subliniat Thomas Sebeok în 1971 (56) , "dacă fiecare autor care publică în *Semiotica* îşi poate permite luxul de a eticheta teoria semnelor în conformitate cu propriile sale preferinţe", în cadrul aceluiaşi discurs, terminologia nu are voie să oscileze *ad libitum*, căci "selecţia iniţială i-a semnalat deja" cititorului avizat în ce tradiţie se înscrie cu precădere autorul în cauză.

Este bine ştiut că semiotica, aşa cum ne apare ea astăzi, se revendică mai ales de la doi pionieri care au fost contemporani; unul s-a afirmat pe tărâmul lingvisticii, iar celălalt pe tărâmul filozofiei. Primul dintre aceştia, Ferdinand de Saussure, a conceput dezvoltările ei ulterioare sub numele de semiologie, ce pare să fie un cuvânt pe care l-a creat chiar el – desigur după modelul termenului grecesc *semeion*.

Cel de al doilea pionier, Ch. S. Peirce, a ales numele de "semiotică", ce are la bază tot un model grecesc, dar nu a fost creat de Peirce. După cum ne spune chiar el, viziunea lui Peirce cu privire la dezvoltarea posibilă a semioticii – aşa cum o vedem astăzi – provine din textul cu care John Locke îşi încheie *Eseul cu privire la înţelegerea umană*.

Pentru Saussure, "ştiinţa" semnelor urma să fie o ramură a psihologiei sociale, iar lingvistica, o subspecie a acestei ramuri, chiar dacă cea mai importantă. Desigur că, despre această "ştiinţă posibilă", Saussure însuşi nu a spus prea multe. Dar a avut înţelepciunea să ne prevină că "de vreme ce încă nu există, nu putem spune cum va arăta" (i. 1906–1911 : 33). O prevedere înţeleaptă, în mare măsură ignorată, trebuie s-o spunem, chiar de cei mai străluciţi semioticieni ai vremurilor noastre care s-au inspirat, la început, din Saussure şi şi-au propus să dezvolte o "ştiinţă" a semnelor care să se ocupe exclusiv de textele literare şi de alte artifacturi ale culturii, tratate întotdeauna după modelele limbii

şi considerate aproape solidare cu aceasta. În interiorul acestei tradiţii, posibilităţile înţelegerii semiotice – deşi, în sine, erau foarte bogate şi diverse – au fost întodeauna restrânse în mod absolut artificial, ducând la ceea ce Paul Bouissac, între alţii, a numit, în repetate rânduri (de pildă, în 1979, 1981), "glotocentrism".

Din acest punct de vedere, semiotica a fost, fără îndoială, împiedicată să se dezvolte şi să-şi stabilească o perspectivă adecvată de unele complicaţii care s-au produs la întâlnirea ei cu răsucirile şi zbaterile filozofiei moderne – mai ales cu opera criticilor kantieni, conform cărora nu există nici o operă cunoscută sau cognoscibilă, dincolo de fenomenele constitute de înţelegerea însăşi, în conformitate cu propriile sale mecanisme ascunse şi legi ineluctabile. Revendicându-se de la această tradiţie, Terence Hawkes ne aminteşte (1977 : 18) că:

> "Decurge că ţelul suprem al gândirii structuraliste va fi găsirea unor structuri permanente care să modeleze acţiunile, percepţiile şi atitudinile umane şi din care acestea să-şi extragă propria esenţă. Aceasta va conduce , în cele din urmă, la ceea ce Fredric Jameson (1972 : 209) a descris ca "o căutare explicită a structurilor permanente ale minţii înseşi, a categoriilor şi a formelor de organizare prin care mintea reuşeşte să perceapă lumea, sau să organizeze un înţeles pentru ceea ce, în sine, este, cu precădere, neînţeles".

Această tradiţie, după cum am mai arătat, a înflorit, la început, sub steagul semiologiei ; un termen care nu a căzut nici astăzi în desuetudine. Totuşi, în anii din urmă, tradiţia la care mă refer a fost influenţată într-o măsură tot mai mare de cealaltă tradiţie semiotică ce se revendică nu de la Saussure, ci de la Peirce şi Morris şi un număr de oameni de ştiinţă. Nu pare exagerat să spunem că, sub impactul acestei influenţe, am asistat la apariţia, pe lângă termenul *sémiologie*, a termenului *sémiotique*, un termen care, fără a-l desfiinţa în totalitate pe cel dintâi, a ajuns să-l domine şi, până la un punct, să-l înlocuiască, fără a corecta, totuşi, până în momentul de faţă, orientarea dominantă spre glotocentrism şi idealism filozofic care a caracterizat dezvoltarea semioticii în spaţiul romanic.

Desigur, această dezvoltare preferenţială nu se restrânge, în nici un caz, la spaţiul romanic. Venind din direcţia filozofiei, David Clarke (1987 : 8, cf. 120–21, 137 şi *passim*) a făcut o încercare târzie de a defini semiotica însăşi în termenii restrictivi consideraţi deja drept caracteristici semiologiei: o "tentativă de a extinde, prin analogie, trăsături la care s-a ajuns, iniţial, prin analiza uzului lingvistic, la semne mai primitive, pentru care trăsăturile logice ale limbii au devenit arhetipul conform căruia se face analiza acestor din urmă semne". E de-a dreptul impropriu să intitulezi o carte bazată pe o asemenea teză *"Principii ale semioticii"*. Încercarea de a reduce semiotica la statutul de disciplină subalternă, înscrisă în filozofia contemporană a limbajului, dovedeşte deja aderenţa la perspectivele moderne ale idealismului, pe care semiotica încearcă să le depăşească.

Dintre folozofii moderni, cel care a luptat cel mai mult pentru a nu cădea în ghearele idealismului şi pentru a se îndrepta într-o direcţie semiotică a fost Martin Heidegger. Neputinţa sa de a se elibera de logocentrismul modern dovedeşte, mai mult ca sigur, puternica impregnare a logocentrismului în cultura modernă, precum şi sarcinile extrem de dificile ce stau în faţa semioticii. Totuşi, în dezbaterea dintre realism şi idealism, Heidegger e cel care a scos, poate cel mai limpede, în evidenţă (1927 : 207)

faptul că, dincolo de defectele sale şi "indiferent cât de contradictorii şi de neconceput i-ar fi rezultatele", idealismul "are un avantaj de principii" asupra realismului.

Avantajul constă în simplul fapt că, ori de câte ori observăm ceva, acea observaţie presupune deja o semioză pe care se bazează, şi datorită căreia obiectul observat există ca obiect – deci ca ceva perceput, simţit, cunoscut – mai înainte de orice.

Nimeni, nici chiar Heidegger, nu poate înţelege acest fapt mai bine decât semioticianul. Într-adevăr, însăşi esenţa semioticii constă în înţelegerea faptului că întreaga experienţă umană, fără excepţie, este o structură interpretativă mediată de semne şi bazată pe acestea. Astfel, poate nu este surprinzător că multe dintre direcţiile originale în care s-a dezvoltat semiotica în vremea noastră s-au produs pe linia idealismului clasic, în sensul modern al termenului, adică într-un mediu şi într-un climat spiritual în care analiza structuralistă a textelor şi a naraţiunilor se simte la ea acasă.

Totuşi, avem motive să ne întrebăm dacă o asemenea perspectivă este suficientă pentru a permite dezvoltarea plenară a posibilităţilor inerente noţiunii de doctrină a semnelor, să ne întrebăm dacă "drumul parcurs de semne" nu conduce în afara clasicului "drum parcurs de idei" – şi mult dincolo de el – la care s-a referit Locke.

Suntem îndreptăţiţi să ne întrebăm dacă nu avem nevoie, mai curând, de ceea ce, monografia recentă alcătuită de Andersen et al. (1984 : 1) defineşte drept "o semiotică ce furnizează ştiinţelor umane un context pentru a reconceptualiza fundamentele şi pentru a parcurge un drum care – faptul se poate demonstra – evită coliziunea cu colosul filozofic, interpus uneori, de o alegere făcută cu forţa, între realism şi idealism, de parcă această dihotomie exclusivă ar putea să-şi epuizeze posibilităţile de a interpreta experienţa umană".

Tocmai o dezvoltare de acest tip pare să fie ceea ce se petrece acum în semiotică. Această tradiţie, inaugurată de Locke, a ajuns la nivelul unei conştientizări tematice explicite şi a căpătat o expresie sistematică şi unitară numai de foarte puţină vreme şi anume, din câte ştim noi, nu înainte de apariţia lucrării *Tractatus de Signis*, scrisă în 1632 de filozoful iberic de origine portugheză John Poinsot (Sebeok, 1982; Deely, 1988). Dar, după cum remarcă Sebeok (1976 : 1), suntem confruntaţi, de fapt, sub nume diferite, fragmentate din cauza perspectivelor care le-au dat naştere, cu "o disciplină veche", care s-a dezvoltat pe multe canale şi pe căi ocolite, până când a ajuns în epoca deplinei sale sistematizări tematice şi a căpătat un nume adecvat, dintr-o perspectivă care-i e proprie. Căci exact aceeaşi disciplină – semiotica văzută ca doctrină a semnelor – poate fi detectată *in nuce* în originile cele mai îndepărtate ale medicinei, filozofiei şi reflecţiilor lingvistice greceşti, după cum au început să scoată în evidenţă cercetările recente (Romeo 1976, 1977, 1979; Deely , 1982, 1985; Eco şi Deely , 1983; Eco, 1984; Eschbach şi Trabant 1983; Doyle 1984).

Această filieră Poinsot – Locke – Peirce, spre deosebire de tradiţia saussuriană, nu se inspiră cu precădere şi aproape exclusiv din limba şi vorbirea umană. Semioza pare acum un proces absolut fundamental, cu dimensiuni mult mai largi, incluzând însuşi universul fizic – prin semioza umană – şi considerând semioza speciei umane drept o parte a semiozei ce are loc în natură. Abducţia, unicul proces prin care se ajunge la idei noi – idei ce urmează a fi dezvoltate deductiv şi testate inductiv, apoi începând din nou ciclul, sau mai exact, spirala, (Deely 1985a : figura 2; 1985b) – este, mai întâi de toate, un fenomen al naturii. Ea operează cu semne construite, dar nu numai cu semne construite şi nu în primul rând cu semne construite.

E vorba aici de două tradiții sau paradigme care, până la un punct, au împiedicat dezvoltarea semioticii contemporane, pentru că existau în interiorul acesteia în condiții sociologice de opoziție, o opoziție nu numai nefundamentată logic, dar care mai și depinde de o sinecdocă rău construită, în care o parte este greșit luată drept întreg. Semiotica formează un întreg, în care semiologia este doar o parte.

Voi încerca să clarific această relație printr-o metaforă lingvistică. Filozofii care au scris în latină făceau constant distincția între ceea ce numeau *ens reale* și *ens rationis* și acordau, în general, acestei dihotonii un sens foarte limpede.

Totuși, ei nu au remarcat nicăieri cu adevărat faptul că așa-numitele ființe raționale aparțin de drept unei realități care este numai a lor și că distincția astfel stabilită are ceva ciudat – și anume faptul că unul dintre termeni îl include pe celălalt – iar acest fenomen necesită explicații suplimentare. Din punctul de vedere al experienței umane, cea mai mare parte din ceea ce numim cultură, precum și rolurile sociale, este constituit tocmai de așa-numitele ființe ale rațiunii. Și, în fine, mai este și faptul că, din același punct de vedere, "realitatea" – fenomenele cu care ne confruntăm direct în viața cotidiană – este un amestec ireductibil la așa-numita *ens reale*.

Desigur, temele și obiectele a ceea ce am numit aici "semiologie", adică textele și temele literaturii și ale fenomenelor de expresie lingvistică, în general, țin de ordinea așa-numitelor *entia rationis*, în sensul latin al termenului. Dar, în sensul latin, s-a demonstrat și că acest domeniu depinde de un întreg mai larg și se raportează la acest obiect mai larg – și anume la universul natural așa cum îl percepem noi. Ca domeniu autonom, sfera culturii umane este doar *relativ* autonomă, întrucât transcende – dar, în același timp, încorporează și se bazează pe un mediu fizic, comun pentru toate formele de viață biologică într-o rețea mai largă – biosemioza – de dependență reciprocă. Înțelegerea acestui întreg mai larg exact în termenii unei semioze reprezintă sarcina completă a unui proces din care semiotica culturală constituie numai o parte.

Perspectiva semioticii este perspectiva în care "ființa reală" și "ființa rațiunii" se întâlnesc și nu perspectiva în care se opun. În formularea lui John Poinsot (1632a : 118/2–6), primul semiotician care s-a referit la acest fenomen din perspectivă tematică:

> Discutăm semnul în general, care include, în aceeași măsură, semnul natural și semnul social; în această perspectivă sunt incluse chiar și acele semne care sunt constructe mentale, deci doar stipulate ca semne.
>
> Această părere originală a lui Poinsot a fost reformulată de un semiotician contemporan. Evoluția umană, ne spune Sebeok (1977 : 182–183), este nu numai o reconfirmare a proceselor de evoluție care au avut loc înainte de apariția omului, ci continuă ca o succesiune semiotică dual ce nu prea are cum să nu se realizeze în practică: o pistă este independentă de limbaj (zoosemiotica), iar cealaltă pistă este dependentă de limbaj (antroposemiotica). Semiotica trebuie reorganizată ca un fapt universal al naturii, ca și al culturii.

În acest cadru, ne amintește Sebeok (1984a : 3), tradiția semiologiei este o parte subalternă în raport cu semiotica, în măsura în care semiologia se concentrează pe "acel segment minuscul al naturii pe care unii antropologi îl numesc pompos cultură".

Aș vrea să citez descrierea originală a lui Sebeok cu privire la termenii implicați de acest subiect al celor două tradiții (1977 : 181 ff):

2 Tradiții: Peirce / Saussure

SEMIOTICA LITERARĂ ŞI DOCTRINA SEMNELOR

Cronologia cercetării de până acum, privită panoramic, scoate în evidență oscilația între două tendințe aparent antitetice . În tradiția majoră (pe care mă simt tentat să o consider o moştenire catolică), semioza ocupă locul unei manifestări normale a naturii, în care, este sigur, limba – modalitatea majoră de comunicare terestră, din câte ştim, comunicare ce se revendică, stilistic, de la Lamarck, adică încorporează un proces de învățare ce devine o parte a moştenirii de evoluție pentru generațiile următoare – reprezintă un constituent important, deşi relativ recent...

Curentul minor, pe care şi-l revendică, de drept, glotocentrismul, afirmă, uneori cu expresii de o mare complexitate, iar alteori cu o naivitate înduioşetoare, că lingvistica serveşte drept model pentru restul semioticii – Saussure numeşte lingvistica *le patron général* – datorită caracterului pretins arbitrar şi convențional al semnului verbal.

Această temă a "celor două tradiții" trebuie dezvoltată cu multă grijă, dacă este să o înțelegem corect. Nu este vorba câtuşi de puțin de "două tradiții": una ("anglo-saxonă") pornind de la Peirce, iar celaltă ("continentală") pornind de la Saussure, care "par să se fi dezvoltat separat şi fără a se întrepătrunde", după cum afirmă, eronat, Parret (1984 :220). O asemenea afirmație nu este adevărată nici din punct de vedere sociologic, nici din punct de vedere teoretic. Nici nu este vorba (Watt, 1984 : 104, 106, comentându-l pe Percival 1981) "de poziția ocupată vreme îndelungată de Saussure în istoria semioticii şi de utilitatea sa în prezent", pe motivul că "aproape orice se bazează pe Saussure se poate baza pe surse mai vechi şi astfel nimic nu se pierde". Încă şi mai puțin este vorba (ibid : 130, comentându-l pe Atkins 1981) de faptul că, eventual, "Derrida nu a reuşit să clintească 2000 de ani de "metafizică occidentală"; cel mult dacă a atras (neinspirat) atenția asupra câtorva dintre inadvertențele lui Saussure, ceea ce este cu totul altceva".

Ceea ce contează este, pur şi simplu, puterea de cuprindere şi de acțiune a termenului "semiotică", aşa cum l-a introdus Locke, şi înțelesul noțiunii de "realitate", aşa cum apare aceasta din perspectiva descrisă de Locke (Deely, 1986 b). "Tradițiile majore şi minore", înțelese corect, nu se opun într-o măsură mai mare decât "ens reale" şi "ens rationis" din perspectiva adecvată unei doctrine a semnelor. Ceea ce rezultă nu este o relație de excludere, ci o relație între parte şi întreg – şi o eroare de tipul *pars pro toto* care predomină atunci când partea este greşit înțeleasă drept întreg sau când este considerată, tot greşit, ca opunându-se întregului.

Dacă în Europa, după cum am văzut că susține Pignatari (1971 : 27), "semiotica este numită semiologie", constatăm că, în Europa, se face o afirmație de-a-dreptul falsă, dar, indirect şi prin metonimie, şi una adevărată. Moştenitorii tradițiilor universitare iberice, atât ai celor portugheze cât şi ai celor spaniole, se află într-o poziție privilegiată pentru a contribui la acest adevăr. O pot face – recuperând şi atribuindu-i o importanță vitală pentru dezvoltarea contemporană a semioticii – acele reflecții cu privire la semn aparținând propriilor lor gânditori din perioada cuprinsă între Ockham şi Descartes.

2

SEMIOTICA: METODĂ SAU PUNCT DE VEDERE?

Semiotica a generat o diversitate de metode. Fără îndoială, această diversitate, deja considerabilă, urmează să sporească datorită imaginației numărului – mereu în creştere – de cercetători în acest domeniu.

Dar problema este dacă, privită ca un tot, semiotica *se compune* din asemenea metode sau poate fi identificată cu ele. Problema este dacă, atunci când îşi va definitiva statutul, semiotica va continua să fie obsedată de metodă, cum este filozofia modernă, sau dacă-şi va stabili un cadru teoretic suficient de bogat şi de flexibil încât să se poată adapta întregii game de fenomene de semnificare. Cu alte cuvinte, va reuşi semiotica să dezvolte întreaga varietate şi flexibilitate de metode ce vor fi scoase la lumină atunci când aceste fenomene vor fi, în sfârşit, înțelese?

La urma urmei, o metodă pune în practică unul sau mai multe aspecte ale unui punct de vedere; de fapt, o metodă nici nu prea este altceva decât o punere sistematică în practică a ceea ce este sugerat de un punct de vedere. Cu cât punctul de vedere este mai bogat, cu atât sunt mai diferite metodele necesare pentru a exploata posibilitățile de înțelegere latente în acesta.

Prin urmare, această distincție între *metodă* şi *punct de vedere* este cât se poate de importantă. Ea seamănă cu distincția pe care o face logica între extensiune şi comprehensiune: fără cea de a doua, cea dintâi nu ar fi posibilă.

Filozofia modernă s-a caracterizat prin căutarea unei metode. Descartes a căutat o metodă introspectivă care ar putea conferi certitudine fundamentelor ştiințelor. Leibniz a căutat o metodă de calcul capabilă să rezolve toate problemele filozofiei, cu deosebire pe acelea legate de religie şi de disputele teologice. Spinoza a căutat o metodă geometrică aplicabilă dezbaterilor din domeniul eticii. Newton a căutat o metodă matematică pentru a interpreta detaliile din natură. Şi aşa mai departe.

SEMIOTICA: METODĂ SAU PUNCT DE VEDERE

Studiind eu însumi filozofia, am ajuns să cred că această căutare a unei metode a fost, într-un anumit sens, eroarea filozofiei moderne. Filozofii moderni au fost atât de cufundați în procesul de căutare a unei metode care să fie cea unică și adevărată, încât, tocmai pentru că i-au presupus existența, au neglijat perspectiva ce le era comună tuturor, care le-a îndrumat, încă de la început, căutarea și a făcut-o, în același timp, zadarnică.

Singurul fir care i-a legat de mine pe filozofii moderni a fost faptul că fiecare dintre ei pornea de la premisa că ideile noastre se auto-reprezintă[2]. Acești filozofi au sfârșit prin a fi absolut încurcați, incapabili să explice cum putem cunoaște ceva care se află dincolo de propriile noastre idei, de vreme ce fiecare dintre ideile astfel interpretate îi aparțin autorului lor, deci sunt idei private.

Situația creată de această presupoziție a fost sistematizată de Immanuel Kant, mai ales în *Critica Rațiunii Pure* (1781, 1787), dar și în toate *Criticile* sale. Ceea ce a făcut Kant a fost să sistematizeze șarada modernă în așa fel încât, în timp ce comunicarea, privită ca o adevărată perspectivă comună, este absolut imposibilă în interiorul sistemului kantian, aparența comunicării poate fi susținută de faptul că mecanismele apriorice ale gândirii și înțelegerii noastre sunt specifice speciei umane și prin urmare, aceleași pentru fiecare dintre noi. Astfel, ar putea părea că noi comunicăm, chiar dacă, în realitate, comunicarea ce pare să se producă este imposibilă.

Iar acest fapt nu este chiar atât de diferit de situația imaginată de Leibniz, care, în cele din urmă, a explicat comunicarea prin sistemul de conectare a monadelor individuale la Monada Divină, marele satelit al comunicațiilor de pe bolta cerească, ceea ce face ca reprezentările mele să corespundă cu ale tale și așa mai departe, pentru fiecare ființă care-și creează și proiectează reprezentările sale proprii și personale.

În contrast cu toate acestea, eu spun însă că semiotica furnizează, mai întâi de toate, nu o metodă, ci un punct de vedere. Din interiorul acestui punct de vedere, devine limpede că ideile nu sunt auto-reprezentări, ci semne a ceea ce este obiectiv altceva decât – și-și subordonează – ideea în ființa sa, ca o reprezentare privată. Semiotica este o perspectivă sau un punct de vedere ce provine din recunoașterea explicită a ceea ce presupune orice metodă de gândire sau orice metodă de cercetare.

Semiotica apare din încercarea de a tematiza această bază care este comună tuturor metodelor și care le susține constant și explicit, astfel încât acestea devin adevăratele modalități prin care este făcută cercetarea. Astfel, semiotica sau punctul de vedere semiotic, se sprijină pe înțelegerea faptului că în natură există o unică formă de activitate, așa cum vom arăta destul de amănunțit în capitolele următoare; după cum am văzut, pentru acest proces, Charles Sanders Peirce a inventat numele de *semioză*.

Ca activitate, acțiunea semnelor este presupusă de însăși ideea de metodă. Altfel spus, este nevoie de semne nu numai pentru orice metodă dată din filozofie sau din științe – naturale sau umane – ci și pentru însăși posibilitatea de a exista o metodă sau o cercetare de orice tip. Semioza este un proces de revelare și fiecare proces de revelare implică, în însăși natura sa, posibilitatea de înșelăciune sau trădare. Fiecare metodă revelează ceva (de aici un anume adevăr despre lume, un anume aspect al lumii sau un anumit câmp de investigație) și, tocmai pentru că revelează, este o metodă semiotică. Vreau să spun, pur și simplu că, în calitate de modalitate de comunicare, semiotica este dependentă de semn.

Invers, orice metodă încetează de a fi semiotică dacă și numai dacă își trădează caracterul de metodă prin faptul că tratează semnele pe care se bazează ca și cum ar fi

simple obiecte. Aşa se face că, de pildă, avem metode bizare în istoria recentă a filozofiei, precum pozitivismul logic, cu aşa-numita teorie a verificării înţelesului, propusă ca un mijloc de a îndepărta nonsensul din filozofie, printr-o stipulare dublă (şi de două ori arbitrară): aceea de a transpune semnificaţia semnelor numite *decisigns* [3] în valoarea lor de adevăr şi apoi de a transpune adevărul lor pe o dimensiune perceptibilă senzorial sau într-un aspect propriu semnificaţici lor. Astfel, numai un *decisign* care desemnează semnificaţi accesibili senzorial ar putea fi adevărat şi numai desemnarea adevărată a unor asemenea semnificaţi ar putea avea semnificaţie.

Imediat ce această metodă a fost făcută publică ea a fost, pe drept cuvânt denunţată ca un fals, din motivul bine întemeiat şi evident că verificarea presupune semnificare, întrucât ceea ce nu poate fi înţeles nu poate fi nici dovedit (verificat), nici contestat. Un asemenea cerc vicios a făcut, de fapt, ca această metodă afurisită să nu poată fi susţinută nici măcar la început.

După mai bine de un sfert de secol de divagaţii pe această temă, constatăm cum "personalităţi" ale epocii pozitiviste, precum A. J. Ayer, ne informează că, la urma urmei, teoria verificării înţelesului trebuie oarecum modificată. Pentru a verifica o propoziţie, propoziţia trebuie mai întâi înţeleasă. Dar, dacă propoziţia poate fi înţeleasă independent de faptul că a fost verificată, trebuie să aibă şi un alt "înţeles" decât acela care depinde direct de verificare – de fapt, tocmai acel înţeles care face verificarea licită şi posibilă încă de la început. Această obiecţie fusese deja formulată încă din prima săptămână a dezbaterii şi nu avea nevoie de recunoaşterea întârziată a lui Ayer pentru a-i confirma valabilitatea. (De fapt, singurul lucru care are nevoie de explicaţii este întârzierea acestei recunoaşteri:).

Astfel, deşi s-a făcut caz de teoria verificării ca fiind o metodă de a elimina preocupările metafizice din ştiinţă şi chiar din filozofie, considerându-le un "nonsens", ea a fost, mai curând o metodă de a înlocui problemele filozofice cu o serie de angajamente ideologice deghizate sub masca filozofiei.

Pe scurt, în măsura în care implica o metodă, teoria verificării a făcut exact ceea ce face orice metodă: a pus în practică o teorie şi un punct de vedere, care, în acest caz, erau dogmatice şi ideologice, ostile tradiţiei filozofice şi incapabile de a ţine cont de propriile fundamente fără a-şi pune în pericol consistenţa internă.

O asemenea abordare nu poate fi decât deplorabilă. Incompatibilitatea de bază dintre ideologia aflată în spatele metodei şi un punct de vedere semiotic a reprezentat deja un prim semn al antinomiei fundamentale pe care se baza teoria verificării înţelesului. Acelaşi lucru ar trebui spus despre aşa-numita "teorie a descrierilor" din logică, aparţinând lui Bertrand Russell, sau despre aşa-numitul "behaviorism" al lui B. F. Skinner (pe urmele lui Watson, pentru care, spre deosebire de ceea ce credea însoţitorul lui Sherlock Holmes, conşiinţa nu avea nici un rol): aceste "metode" nu se mulţumeau să pună în aplicare un punct de vedere, ci făceau paradă de acest punct de vedere, pe care-l prezentau ca pe o metodă; în acest mod confereau un caracter obiectiv proceselor de semnificare pe care se bazau, astfel încât lăsau impresia, sau măcar puteau pretinde că nici un alt punct de vedere asupra obiectivelor luate în considerare nu era legitim.

Prin urmare, eu fac, în primul rând, distincţia dintre un punct de vedere şi o metodă şi vreau să spun că semiotica, la fel ca şi pozitivismul logic sau behaviorismul, este mai curând un punct de vedere decât o metodă. Dar, în acelaşi timp, spre deosebire de pozitivism sau behaviorism, semiotica, prin doctrina sa de bază nu este un punct de

vedere ideologic care să poată fi deghizat ca o metodă de cercetare în timp ce, în realitate, nu face decât să blocheze cercetarea.

Dacă putem face obiecţia că, în practică, semiotica nu poate fi *niciodată* independentă de ideologie, căci toţi semioticienii, în calitate de fiinţe umane, au o anumită orientare ideologică în procesul cercetării, nu este mai puţin adevărat că orice asemenea orientare ideologică, deşi *intrinsecă* modului în care semioticienii înţeleg şi interpretează "semiotica", rămâne, totuşi, *extrinsecă* doctrinei semnelor, care, în sine, nu prescrie o anumită ideologie deghizată ca metodă de investigaţie. Semiotica depinde, mai curând, de menţinerea unui punct de vedere, care nu numai că este interdisciplinar, dar, în mod fundamental, este presupus de – şi deci compatibil cu – fiecare metodă în parte, în măsura în care acea metodă dezvăluie într-adevăr ceva din natura lumii sau din natura subiectului investigat; observaţia include ideologiile sclerozate ce se revendică de la metode încâlcite. Din moment ce chiar şi metodele proaste reuşesc să reveleze natura subiectului, aceasta înseamnă că şi compatibilitatea semioticii în conformitate cu ceea ce-i este specific, adică înţelegerea rolului pe care-l joacă semnul în orice metodă, este capacitatea sa de a scoate în evidenţă tot ceea ce ascunde – ca şi tot ceea ce scoate la lumină – acea metodă, adică faptul că păstrează diferenţa dintre o metodă considerată ca instrument de a pune în practică un punct de vedere şi punctul de vedere însuşi, pus astfel în practică. În acest mod, o perspectivă semiotică este în măsură să dezvăluie fenomene care *au fost prea mult excluse*, aşa cum se întâmplă întotdeauna când o orientare ideologică este mascată şi dată drept "metodă".

Prin urmare, caracterul ideologic şi caracterul condiţionat istoric nu sunt neapărat acelaşi lucru. Condiţionarea istorică se aplică oricărei încercări de investigaţie, inclusiv semioticii. Ideologia i se aplică semioticii numai în măsura în care subiectivitatea cercetătorului înlocuieşte perspectiva proprie semnului cu altceva. Dar atunci, un asemenea proces va apărea inevitabil, drept obiectiv în desfăşurarea publică a unor sisteme de semne consecvente (de pildă, în vorbirea, sau scrierea cercetătorului), unde va deveni vizibil pentru ceilalţi membri ai comunităţii de cercetători şi va forma obiectul criticii, urmând a fi revizuit sau respins pe motive întemeiate.

Astfel, ca şi "metoda verificării", chiar şi "metoda dialecticii" avea nevoie de o serie de semne pentru a nega alte semne. Lipsa sa de legitimitate nu constă în semnele folosite, ci în semnele pe care le-a refuzat, adică acele semne care ar fi dus discursul dincolo de limitele stabilite arbitrar şi pe care promotorii săi se bazau implicit pentru a menţine, mai presus de orice, limitele nelegitime.

Atunci ce putem spune că reprezintă punctul de vedere semiotic? Şi cum este posibil ca acest punct de vedere, spre deosebire de altele, să nu poată fi redus la o ideologie sau transformat într-o ideologie? Să răspundem la întrebări în ordine.

Punctul de vedere semiotic este perspectiva care rezultă din încercarea susţinută de a urma conştient, până la ultimele consecinţe, o concluzie simplă: întreaga noastră experienţă, de la originile sale senzoriale cele mai simple, până la cele mai rafinate realizări în domeniul înţelegerii, este o reţea de relaţii între semne. Acest punct de vedere nu poate fi redus la o ideologie fără a pierde tocmai ceea ce-i este propriu, pentru simplul motiv că limitele sale sunt cele ale înţelegerii înseşi, în activitatea acesteia de a interpreta în strânsă legătură cu interpretările înrudite date percepţiilor şi senzaţiilor.

Cum această rețea – care, atunci când este adusă în lumină datorită reflecțiilor, stabilește o perspectivă nouă – este, mai înainte de orice, o problemă de experiență, în cartea de față ne vom referi exclusiv la noțiunile de bază.

Vom începe exact din acel punct în care semiotica, în contrast cu semioza – adică în calitate de rețea de cunoștințe organică și unitară tematic – devine posibilă; vom începe deci de la experiența reflexivă a animalelor lingvistice. Vom vedea că originea semioticii și trasarea liniei de demarcație între om și celelalte animale coincid. Vom vedea, de asemenea, că originea semioticii în calitate de perspectivă proprie experienței extinde, prin chiar acest fapt, cunoștințele prospective pe care le implică semiotica dincolo de limitele biologice ale animalelor specific umane, pentru a cuprinde toate acele modalități de comunicare de care depind dezvoltarea și păstrarea competenței lingvistice specifice. Astfel de modalități de comunicare încep cu implicarea evidentă a modalităților perceptive și senzoriale care nu sunt exclusiv umane și includ, în cele din urmă, și mediul fizic pe care se bazează acesta; modalitățile de comunicare sunt dezvoltate apoi dincolo de limitele a ceea ce poate fi perceput datorită unei moșteniri biologice date.

Prelungirile amănunțite ale semioticii la sfera lumii vii ca întreg, și dincolo de ea, la natura inorganică, nu depind de experiența comună ("cenoscopie"); odată formulate, ele depind, mai curând, de proiectele științifice experimentale necesare stabilirii lor. Ca atare, ele depășesc scopurile acestei cărți și rămân a fi tratate în alte lucrări.

Aici încerc numai o schiță a bazelor și a cadrului care fac posibile asemenea extensiuni detaliate. Mi se pare, așa cum i s-a părut lui Peirce (1908 b : 8.343), "că unul dintre primii pași folositori spre o știință a *semeioticei* (cum greșit ortografia el, termenul preluat de la Locke), sau spre o știință cenoscopică a semnelor, trebuie să fie definirea exactă sau analiza logică a conceptelor științei". La urma urmei, dacă bazele sunt bine stabilite și cunoscute în mod adecvat, extensiunea și aplicațiile lor vor rezulta inevitabil, în timp.

Prin urmare, perspectiva de bază pe care-și propun să o stabilească aceste capitole este perspectiva adecvată semnului conform cu ființa și activitatea pe care le evidențiază în experiența fiecăruia dintre noi.

Adevărata perspectivă de care este vorba aici, virtuală oricărei experiențe, poate fi, în consecință, testată analitic de fiecare cititor. În plus, ea-și are rădăcinile, mai întâi de toate, în experiența comună, exact așa cum apare această experiență ca o rețea construită peste timp, atât prin intermediul moștenirii biologice a speciei animale ca atare (în cazul nostru, specia *homo sapiens*), cât și prin experiențele individuale care rezultă de aici; la capătul experienței biologice sunt vizibile socializarea și inserția în cultură. În termenii lui Peirce, preluați de la Bentham (1816; vezi Peirce c. 1902 a : 1.241– 242), noțiunile de bază ale semioticii sunt mai curând o problemă de *cenoscopie* decât de dezvoltare *idioscopică*, ceea ce înseamnă că sunt și de competența profanilor, nu neapărat a specialiștilor.

O metaforă preferată pe care eu am preluat-o de la Sebeok (1975) și pe care cred că și el a preluat-o de la Jakob von Uexküll[4] este metafora care consideră experiența, privită global, ca o pânză de paianjen semiotică. Tuturor ne sunt familiari, oricât de puțin, păienjenii și felul în care aceștia își țes pânza, ca și scopul căruia-i servesc aceste pânze, adică faptul că ele prind în cursă, în mod selectiv, alte ființe din mediul înconjurător în beneficiul și pentru menținerea în viață a păianjenului (de aceea, o ideologie este

echivalentul semiotic al reducerii *Lebenswelt*-ului uman la configuraţia de bază a *Umwelt*-ului pre-uman, aşa cum vom vedea în capitolul 5).

Desigur, această schemă nu este întotdeauna fără cusur, după cum am avut ocazia să constat odată. Mă aflam în sufrageria de la Stonecliffe Hall şi priveam pe fereastră într-o mică grădină, gândindu-mă tocmai la aceste lucruri, când un păianjen a coborât, din întâmplare, în câmpul meu vizual, pe un fir mătăsos ce urma să fie unul din multele deja existente cu scopul de a ţese o pânză. Pe când animalul cobora, o pală subită de vânt l-a răsturnat într-o parte şi l-a prins într-un ochi de plasă ce fusese deja ţesută, din care păianjenul s-a dovedit incapabil să scape; în cele din urmă, păianjenul a murit prins în propria plasă. În consecinţă, ţesutul pânzelor de păianjen nu este total lipsit de pericol.

Istoria ştiinţei şi a filozofiei este plină de aproximări din punct de vedere semiotic. Una dintre modalităţile cele mai uşoare de a aborda întregul subiect este, desigur, aceea de a repera aceste aproximări şi evoluţii, din punct de vedere istoric, aşa cum am încercat uneori să fac.

Acum însă aş vrea să las orice observaţie cu caracter istoric pentru o etapă ulterioară, subsidiară studiului nostru (capitolul 7), pentru a încerca să explic direct şi cu oarecare exactitate ce este, de fapt, acest punct de vedere semiotic şi cum se dezvoltă el într-o perspectivă ce înglobează toate cunoştinţele, credinţele şi experienţa noastră cu privire la realitate.

Una dintre aproximările contemporane cele mai importante din punct de vedere semiotic este mişcarea cunoscută astăzi sub numele de hermeneutică. Originară, şi ea, pe Continent (ca şi raţionalismul şi fenomenologia, în prelungirea cărora se situează), această mişcare a ajuns la concurenţă, în câmpul filozofiei, cu aşa-numita analiză lingvistică sau filozofie a limbajului, ce ocupa poziţia dominantă în universităţile noastre.

Oricât ar fi de importantă (iar eu cred că este foarte importantă), hermeneutica ţine, totuşi, de ceea ce, în capitolul 1, a fost caracterizat drept "tradiţia minoră" în interiorul semioticii propriu-zise. "Semiotica propriu-zisă" reprezintă punctul de vedere detaliat aici şi considerat a cuprinde întreaga experienţă prospectivă, prin urmare "tradiţia majoră" a istoriei intelectuale, în general, şi evoluţia filozofiei, în particular, pe măsură ce ne îndepărtăm de opoziţiile sterile de tipul "realism" versus "idealism" (termeni consideraţi caracteristici pentru periodele greacă, latină şi clasic modernă din istoria filozofiei).

Tradiţia majoră din dezvoltarea semioticii, înţeleasă în acest mod, are, după cum am văzut, următoarea particularitate: ea include tradiţiile minore, deşi reciproca nu e valabilă. Această incluziune este adevărată mai ales în ceea ce priveşte hermeneutica (în ciuda faptului că hermeneutica nu-i datorează aproape nimic lui Saussure).

Motivul este că hermeneutica tinde să se concentreze asupra unui aspect, unui nivel sau unei faze a procesului de interpretare, şi anume faza specific lingvistică. Această fază este distinct umană, dar hermeneutica o dezvoltă într-un mod care, pentru că pune prea tare accentul pe posibilităţile distinct umane, tinde să facă interpretarea umană să se închidă asupra ei însăşi, într-un fel de regres autonom şi infinit al semiozei.

Această auto-închidere a fazei specific lingvistice a antroposemiozei ascunde şi distorsionează fenomenul mai larg al antroposemiozei în esenţa sa, prezentându-l ca pe o manifestare locală sau ca pe o parte dintr-un întreg semiotic mai mare, care, în cele din urmă, trebuie să fie, chiar în interiorul interpretării, la fel de cuprinzător ca procesul de semioză din natură. Chiar şi acel aspect limitat al procesului pe care-l numim

antroposemioză include, în mod sigur, în sfera sa, realizările din ştiinţele naturale, pe lângă cele din ştiinţele umane, la care hermeneutica e adaptată excesiv.

Punctul de vedere semiotic nu poate fi stabilit teoretic pe baza unor consideraţii care nu numai că pornesc de la activităţi specifice speciei umane, dar se şi limitează la acestea. Activităţile noastre de interpretare trebuie să fie plasate în interiorul comunităţii biologice, dacă vrem să înţelegem cu oarecare exactitate cum se dezvoltă limba ca ceva unic, adică specific speciei umane, populaţiei de organisme umane implicate într-o semioză mai cuprinzătoare.

În acest scop, va fi necesar, de asemenea, să clarificăm şi să eliminăm definitiv confuzia aproape universală care echivalează limba cu comunicarea. Tocmai o asemenea confuzie i-a făcut, de pildă, recent, pe cercetători să creadă că i-au învăţat limba pe cimpanzei. De fapt, ei n-au făcut decât să fie prinşi în mrejele propriilor cercetări şi să canalizeze comunicarea în care animalele au fost implicate dintotdeauna, considerând că au descoperit modalităţi noi, desemnate de cercetători drept "lingvistice", dar care, pentru animalele ce urmau să fie "învăţate să vorbească" nu aveau decât valoarea unor modalităţi de comunicare exotice, ce trebuiau stăpânite într-un proces mai mult sau mai puţin necesar de adaptare la noutăţile mediului în care cei care-i luaseră în captivitate le impuneau să trăiască. (Era ca şi cum oamenii medievali, atunci când desemnau un anumit zid drept "văzut" confundau calitatea de "a fi văzut" cu o proprietate intrinsecă a zidului.

Vechile dezbateri despre denominarea extrinsecă au înlăturat curând o eroare atât de grosolană, dar acele conversaţii de pe vremea scolasticii erau demult uitate în momentul în care cei care-i învăţau să vorbească pe cimpanzei candidau pentru burse de cercetare! Firește, animalele, ca orice altă formă de viaţă, au comunicat încă de la apariţia lor, iar pentru asta nu au avut deloc nevoie de limbă. În plus, faptul că o modalitate de comunicare care a fost numită limbă nu transformă, în mod automat, acea modalitate într-o modalitate lingvistică, după cum nici faptul că un zid poate fi văzut nu transformă capacitatea de a fi văzut într-o proprietate a zidului).

În aceşti termeni, se poate spune că perspectiva semiotică este un cadru care furnizează un context adecvat exact acelui tip de fenomene pe care le reprezintă textele şi pe care le analizează hermenutica. Această perspectivă este utilă mai ales în a le arăta celor care lucrează în sfera literaturii că a fi exclusiv preocupaţi de artefacte şi de activităţi umane de interpretare la acel nivel este o activitate mult prea îngustă pentru semiotică, privită ca un tot.

Luată în sine, o asemenea preocupare duce la autism. Imposibilitatea de a percepe faptul că un punct de vedere semiotic ajuns la maturitate furnizează un context mai larg pentru narativitate, considerată drept implicată în punctul de vedere semiotic, mai curând decât definită de acesta *ab initio* (ca să spunem aşa, este vorba de o implicaţie a adoptării sale) se află în spatele confuziei persistente (ce apare, de pildă, în operele lui Ricoeur, ca şi în cultura academică populară, în general) dintre *semiotică* şi *structuralism*.

De fapt, aşa cum am văzut, structuralismul, departe de a coincide cu semiotica, este numai un aspect al acesteia. Într-adevăr, atunci când structuralismul este considerat sinonim cu semiotica, cei care-l practică nu fac decât să introducă în perspectivele proaspete pe care le deschide semiotica consecinţele perimate ale idealismului modern, care consideră că singurul lucru pe care mintea îl poate cunoaşte în toate contextele este ceea ce construieşte mintea însăşi.

SEMIOTICA: METODĂ SAU PUNCT DE VEDERE

Una dintre temele şi dintre consecinţele dominante ale semioticii în această privinţă este faptul că furnizează o strategie pentru a trece dincolo de termenii dezbaterii dintre realism şi idealism pe tărâmul filozofiei, literaturii şi istoriei (dezbatere comparabilă, în termeni, aceleia dintre "capitalism" şi "comunism"). Am întâlnit auditori uşor şocaţi la gândul că nu trebuie să alegi între cele două tendinţe, ci, pur şi simplu, să le depăşeşti.

Aş putea formula şi altfel acest deziderat. O funcţie esenţială a punctului de vedere semiotic – ceea ce cred că va ajunge să fie considerat drept principala sa realizare, din perspectivă istorică – este faptul că a fondat şi a dat naştere unei strategii pentru a transcende opoziţia filozofică dintre aşa-numitul realism din perioada antică şi medievală, şi dilema distinct modernă etichetată drept idealism, cu multitudinea sa de forme (incluzând "materialismul", "pozitivismul" şi aşa mai departe). Cu alte cuvinte, cerinţele semioticii nu pot fi îndeplinite dintr-o perspectivă deja stabilită.

Prima cerinţă a semioticii este aceea de a se dezvolta pe cont propriu. Încercarea de a o duce la îndeplinire scoate în evidenţă, de la început, faptul că semiotica este capabilă de a mijloci o schimbare a culturii şi a epocii intelectuale tot atât de profundă şi de totală cum a fost separarea evului mediu de perioada Greciei antice, sau despărţirea epocii moderne de evul mediu latin.

Motivul pentru care este posibil acest fenomen este faptul că punctul de vedere semiotic conţine, implicit, o nouă definiţie şi înţelegere a realităţii, a ceea ce înţelegem noi prin "real", considerat ca o focalizare a interesului pentru experienţa umană şi în interiorul acesteia. Împreună cu această nouă realitate – sau redefinire a realităţii – apare şi o schimbare dramatică de paradigmă în concepţia noastră despre ceea ce este "obiectiv", în contrast adecvat cu fiinţa "subiectivă" şi cu "subiectivitatea" de orice tip.

Ceva din toate astea a ieşit la lumină în cursul discuţiei preliminare. Mult mai multe aspecte vor apărea în capitolele care urmează, acestea vor fi dezvoltate, la fiecare punct, în termeni care-şi vor avea originea în experienţa personală a fiecăruia.

Astfel, sper să arăt cum se dezvoltă, pe cale naturală, punctul de vedere semiotic, dată fiind înţelegerea situaţiei elementare descrise mai sus; în consecinţă, punctul de vedere semiotic ajunge să includă întregul fenomen al comunicării umane – nu numai limba – şi ulterior, ca urmare a acestui fapt, fenomenele culturale, atât ca elemente ce încorporează fenomenele naturii, cât şi ca elemente diferite de acestea.

Integritatea cuprinzătoare a acestei dezvoltări este în strânsă dependenţă de includerea fenomenelor lingvistice în schema experienţei în aşa fel încât să nu ascundă şi să nu considere paradoxală sau strânjenitoare singura trăsătură absolut decisivă şi evidentă a limbajului uman şi anume capacitatea acestuia de a reda non-existentul cu exact aceiaşi uşurinţă cu care redă gândirea despre existent.

Aş vrea să fac o paranteză în legătură cu acest subiect. Când lucram, împreună cu Mortimer Adler, la Institutul de Cercetări Filozofice, la o carte despre limbă (i: 1969-1974, a fost o colaborare care nu a izbutit), citeam exclusiv autori contemporani - întreaga literatură logică pozitivistă, literatura filozofică analitică, toate scrierile lui Chomsky apărute până la acea dată – într-un cuvânt, scrierile despre limbă contemporane momentului. Iar ceea ce am constatat la autorii principali

aparținând curentelor logico-lingvistice moderne – i-aș putea aminti mai ales pe Frege, Wittgenstein, Russell, Carnap, Ayer și chiar pe Brentano în ceea ce privește folosirea intenționalității ca instrument pentru dezbatere (Deely, 1975, 1978) - a fost faptul că erau interesați cu precădere de găsirea unei căi pentru a afirma existența unei corespondențe de 1:1 între limbă și realitatea independentă mental și pentru a spune că singura dată când limba funcționează într-adevăr este atunci când redă corespondența.

Totuși, multe din ceea ce vorbim sau gândim în experiența cotidiană sunt, de fapt, ireductibile la o realitate fizică pre-iacentă, astfel înțeleasă. Nu există nici o structură atomică a lumii care să le permită cuvintelor să-i corespundă punct cu punct. După cum nu există absolut nici o structură căreia cuvintele să-i corespundă punct cu punct, cu excepția structurii discursului însuși, care nu este tocmai fixă și care nu are nevoie de o astfel de structură pre-iacentă pentru a fi ceea ce este și pentru a semnifica așa cum face.

Este minunat să privim istoria științei și a culturii în general din acest punct de vedere, care, în plus, este esențial pentru o antropologie adevărată. Sferele cerești, considerate a fi reale timp de vreo două mii de ani au ocupat tratate imense scrise pentru a explica modul în care funcționează acestea în interiorul mediului fizic.

Alte exemple vizează elemente mai simple și mai efemere, care constituie obiectul științelor celor mai stricte; este vorba de phlogistoni, eter, planeta Vulcan. Exemplele ar putea continua, din toate domeniile. Istoria completă a discursului uman, incluzând științele exacte, este țesută în jurul irealităților care au funcționat odată drept reale în gândirea și teoretizarea și experiența unor popoare. Planeta Vulcan (exemplul meu preferat, împreună cu canalele de pe Marte) a apărut astfel, pentru scurt timp, dar destul de stânjenitor ca aflându-se în interiorul orbitei planetei Mercur, într-o lucrare de astronomie de la sfârșitul secolului trecut. Dar, pe atunci, Vulcan nu exista deloc, în afara acestor relatări. Noțiunea obiectivă a eterului a jucat un rol îndelungat și remarcabil în știința fizică post-newtoniană - tot atât de însemnat, în felul său, ca și sferele cereşti în faza ptolemeică a dezvoltării astronomiei - înainte de a se dovedi, la rândul său, o himeră.

Astfel, problema modului cum vorbim despre lucrurile non-existente – non-existente în sens fizic – este o problemă pozitivă fundamentală pe care nu reușește să o rezolve nici una dintre direcțiile așa-numitei filozofii lingvistice. Nu este vorba nici de confuzie, nici de faptul că limba este plecată în vacanță, ci după cum vom vedea, chiar de esența limbajului uman.

Pentru a înțelege această nepăsare fundamentală a limbii, care importă elemente literare precum non-ființa și personajele literare chiar și în știința cea mai dură și în preocupările cele mai realiste ale filozofiei, vom vedea că este necesar să reinterpretăm limba din punct de vedere semiotic. În acest scop, nu este suficient să recunoaștem că limba însăși este un sistem de relații și de contraste între elemente. Vom vedea că limba însăși, ca rețea obiectivă, este o parte dintr-un întreg mai mare de relații obiective, pe care, în capitolul 5, îl voi numi *Umwelt* sau "lumea obiectivă" a experienței luate integral, cu care rețeaua lingvistică are o relație de simbioză – adică se hrănește de la ea și este transformată de structura experienței ca întreg în ireductibilitatea sa la mediul fizic. Într-un cuvânt, va fi necesar să vedem cum limba

este o formă, dar numai o formă, de semioză, iar semioza este înțeleasă numai ca o modalitate antroposemiotică.

Voi proceda, în continuare, după cum urmează. Mai întâi voi schița, în capitolul 3, obiectul investigației semiotice, care este activitatea proprie semnelor, sau semioza. Astfel, voi stabili, de fapt, conturul cărții ca întreg, indicând, în același timp, sfera acelei perspective numitè în mod adecvat, semiotică şi multitudinea de metode – atât tradiționale, cât şi încă nedezvoltate – necesare pentru a submina această perspectivă în întregime. Apoi, în capitolul 4, voi investiga ce face semnul capabil să acționeze sau să funcționeze în maniera care-i este proprie.

De la aceste considerații generale, ce permit conturarea semioticii în totalitatea sa prospectivă, voi ajunge, în capitolul 5, la considerarea specifică a acțiunii semnelor în cadrul experienței noastre, pentru că cel mai bine este să stabilim noțiunile de bază ca elemente ale unei ştiințe considerate cenoscopic, adică în termeni ce derivă de la ceea ce ne este accesibil tuturor, adică din experiența comună. În același timp, vom vedea că ceea ce îi conferă experienței calitatea sa ireductibilă este ceva cu totul diferit de ceea ce face experiența specific umană. În acest mod, continuând să procedăm cenoscopic, vom reuşi ca, din interiorul antroposemiozei, să ajungem, prin mijloace strict analitice şi la conceptul central de zoosemiotică[5], căci *Umwelt*-ul sau "lumea obiectivă", în calitate de structură a experienței umane în obiectivitatea sa fundamentală – deşi nu în întreaga sa specificitate – este structura şi factorul comun al experienței fiecărui animal [6].

Perspectiva deschisă recent de semioză la nivelul plantelor, atât în mediul uman ca atare, cât şi dincolo de el, este un concept tot atât de provocator pe cât este de controversat; de aceea merită din plin să reflectăm serios la locul pe care-l ocupă în modelul de dezvoltare a semioticii ca întreg. Nu mai puțin provocatoare – deşi încă şi mai puțin definitivată – este problema cauzalității distinctive a semiozei aşa cum operează sau ar putea opera aceasta în universul fizic la acele nivele – atât microscopice cât şi macroscopice – şi în acele sfere absolut independente de viața plantelor (care, absolut evident, nu sunt zonele animale şi umane ale semiozei).

Astfel, pentru a situa cu precizie fitosemiotica - ramură preiacentă zoosemioticii şi antroposemioticii – va fi necesr să încercăm, în capitolul 6, să dăm un caracter ceva mai concret noțiunii extrem de abstracte, însă esențiale, de cauzalitate "obiectivă" sau "extrinsec formală" – cauzalitate care face acțiunea semnelor *sui generis* şi aproape la fel de la largul ei printre actorii existenți şi non-existenți ai unui aici şi acum – deoarece aceasta se aplică şi universului întreg, atunci când luăm în considerare intervenția mediului în interacțiunea corpurilor.

Cu aceasta, schița pe care ne-am propus s-o facem asupra subiectului ca întreg va fi completă. Vom adopta, în majoritatea cazurilor, o perspectivă sincronică; nu vor exista decât puține aluzii diacronice. Aceste aluzii vor trebui puse la un loc, ceea ce se va întâmpla în capitolul 7. În acest punct, întregul va constitui ceva inconfundabil, drept consecință a adoptării unui punct de vedere semiotic, chiar dacă acest fapt nu este întotdeauna evident.

Ne referim la locul central ocupat de istorie, ca modalitate antroposemiotică de a transmite cultura până la doctrina semnelor şi până la viața adevărată a înțelegerii umane chiar şi în momentele sale cele mai "ştiințifice" şi în investigațiile concepute cât se poate de sincronic. Astfel, conceptele de bază odată

stabilite din punct de vedere sincronic şi prospectiv, va fi timpul să încheiem cu o serie de consideraţii retrospective şi să facem, fie şi succint şi schematic, câteva remarci cu privire la istoria semioticii înseşi, aşa cum a început ea să se contureze în negurile trecutului, din perspectiva conceptelor sale de bază şi din perspectiva "teoriei" semioticii.

Prin urmare, capitolele care urmează se vor ocupa de următoarele fenomene: semioză, semne, zoö- şi antroposemiotică, fito- şi fiziosemiotică, ca şi teoria şi schiţa istorică a semioticii înseşi, ca formă distinctivă a conştiinţei umane.

Acestea cred eu că sunt noţiunile de bază, pentru că aceste zone sau teme luate laolaltă arată ce este interesant şi posibil pentru semiotică, ca fenomen al culturii intelectuale. Acestea sunt conceptele ce stabilesc întreaga amplitudine a punctului de vedere semiotic şi scot la iveală, datorită acestui punct de vedere, posibilităţile metodologice infinite de a îmbogăţi în detaliu înţelegerea noastră cu privire la un fenomen atât de unitar şi totuşi atât de divers cum este doctrina semnelor, prin care, într-adevăr, existăm într-o comunitate, iar mintea noastră îşi găseşte un subiect adecvat de gândire.

3

SEMIOZA: OBIECTUL INVESTIGAȚIEI SEMIOTICE

La întrebarea: ce investighează studiile semiotice, răspunsul este, într-un cuvânt, acțiunea. Acțiunea semnelor.

Acest tip particular de acțiune, corespunzător tipului distinctiv de cunoaştere pe care-l indică, în mod adecvat denumirea de "semiotică", a fost recunoscut, de multă vreme, în filozofie, în legătură cu investigarea diferitelor tipuri de cauzalitate fizică. Dar, în această privință, factorul "ideal" sau obiectiv, modelul conform căruia investigațiile înseşi au fost în măsură să stabilească dimensiunile materiale formale şi determinative ale cauzalității, în sensul productiv sau "eficient", apăreau ca ceva marginal. Acest factor obiectiv ține mai mult de observație decât de materialul observat în existența sa independentă. De aceea, acest factor nu a fost clar pertinent pentru rezultatele investigațiilor, care nu şi-au propus stabilirea vreunei legături esențiale ca atare între observator şi observat, care ar fi putut face chiar posibilă, încă de la început, "observația": o legătură formală extrinsecă între subiectul cunoscător şi subiectul cunoscut.

Unele dintre pasajele cele mai dificile şi mai extinse din încercarea timpurie a lui Poinsot (1632 a) de a sistematiza fundamentele investigației semiotice provin din nevoia de a face ca subiectul – până atunci periferic – al investigației naturale să devină central pentru statutul semioticii ca ştiință (vezi, de exemplu, Întrebările 2 – 5 din Cartea I a *Tratatului despre semne*).

Mai recent, în acelaşi context de cercetare, Ralph Powell (1986, 1988) a reuşit să arate ce poziție centrală ocupă acest tip de cauzalitate – până atunci obscură şi neglijată – pentru întreaga problematică a epistemologiei, caracterul său semiotic odată recunoscut.

Totuşi, acțiunea specifică a semnelor nu a putut fi particularizată ca un câmp distinct şi autonom de investigații posibile înainte de anul 1906. Tot atunci acțiunea

semnelor a fost delimitată de adiacența sa cu alte direcții ale investigației mediate și i s-a dat un nume adecvat.

Cercetătorul care a particularizat acest câmp, dându-i și un nume propriu a fost Charles Sanders Peirce, iar numele pe care i l-a atribuit a fost acele de *semioză*. În acest moment, dezvoltarea doctrinei semnelor a făcut o cotitură: Peirce și-a dat seama că dezvoltarea plenară a semioticii ca domeniu distinct al cunoașterii necesită o concepție dinamică a semnificației ca proces. Semiotica nu putea fi doar o reacție la problema ființei proprii a semnelor, considerate din perspectivă ontologică. Reacția trebuia să se producă și la problema imediat următoare: devenirea pe care o face posibilă și pe care se bazează acest tip particular de ființă. Simbolurile nu se mulțumesc să existe; ele se dezvoltă.

Semioza este un tip distinctiv de activitate prin faptul că întotdeauna implică trei elemente, dar este încă și mai specifică prin aceea că unul dintre aceste trei elemente nu trebuie să fie neapărat un lucru care există în realitate. În toate celelalte tipuri de acțiune, actorii sunt corelativi și astfel acțiunea dintre ei, oricât de mulți ar putea fi, este, în esență, diadică și dinamică. Pentru a se produce acțiunea, ambii termeni trebuie să existe. O mașină nu poate lovi un copac, decât în cazul în care copacul se află acolo pentru a fi lovit, dar un semn poate semnifica o punte care nu se mai află acolo. Ochii și telescopul lui Galilei au intrat într-o interacțiune dinamică cu lumina produsă de stele. Dar, mai presus de această interacțiune dinamică, el a formulat în scris opinii despre sferele cerești, care s-au dovedit inexistente. Și totuși inexistența acestor sfere a contribuit la încarcerarea lui Galilei și unele citate cu privire la sfere au stat la baza sancțiunilor severe emise de autorități împotriva lui Galilei.

Peirce numește acțiunea propriu-zisă dintre lucrurile existente "forță brută" sau "interacțiune dinamică". Aceasta poate fi fizică sau psihologică. În oricare dintre cazuri, acțiunea are loc între două subiecte ale existenței fizice și este – într-o terminologie pe care ne vom vedea obligați să o clarificăm și asupra căreia va trebui să insistăm pe tot parcursul acestei cărți – întotdeauna și ireductibil o *interacțiune subiectivă*.

Interacțiunile subiective, indiferent dacă sunt psihice sau fizice, sunt întotdeauna implicate în acțiunea semnelor, dar ele constituie contextul și condiția pentru semioză, deși nu caracterizează acțiunea propriuzisă a semnelor.

Cu alte cuvinte, în timp ce acțiunea semnelor implică întotdeauna interacțiuni dinamice, nu este nevoie ca interacțiunile dinamice să implice întotdeauna acțiunea semnelor.

Caracterul distinctiv al semiozei este inevitabil atunci când luăm în considerare cazul celor două lucruri existente afectate, în cursul existenței lor, de ceea ce nu există, dar, dacă înțelegem ceea ce este distinctiv în semioză, acest caracter rămâne recognoscibil chiar și atunci când se întâmplă ca cei trei termeni implicați într-o semioză să fie cu toții existenți.

Peirce dă exemplul ridicării coloanei de mercur într-un termometru, care este indusă "într-un mod cât se poate de brut și de diadic" prin creșterea căldurii ambiente, dar care, atunci când este percepută de cineva obișnuit cu termometrele, produce și ideea creșterii temperaturii în mediul înconjurător. Ca eveniment mental, această idee ține, în întregime, de existența subiectivă și fizică, nici mai mult nici mai puțin decât ridicarea coloanei de mercur într-un termometru și temperatura ambientului în care este implantat termometrul.

Este vorba, în formularea lui Peirce, de "obiectul imediat" al termometrului, considerat ca un tip anumit de semn, şi anume un semn indicial al mediului înconjurător.

Obiectul termometrului ca semn este căldura relativă a ceea ce-l înconjoară. Obiectul ideii de termometru ca semn nu este prin nimic diferit. Totuşi, înainte de a fi citit, termometrul nu este implicat decât în interacțiuni dinamice. Atunci când este citit, intervine un al treilea factor: factorul interpretării. Este posibil ca, atunci când este văzut, termometrul să nu fie recunoscut ca termometru. În acest caz, dincolo de faptul că este subiect al interacțiunilor fizice, adică dincolo de faptul că este un lucru, termometrul devine un lucru cunoscut, un element al experienței, adică un obiect. Dar, dacă este şi văzut şi recunoscut ca termometru, el nu este numai un lucru devenit obiect, ci şi un obiect devenit semn. Ca lucru, el doar există: este un nod de susținere pentru o rețea de relații şi acțiuni fizice. Ca obiect, el există pentru cineva, ca element al experienței, diferențiind un câmp perceptual, în modalități bine definite, legate de existența sa ca lucru printre alte elemente ale mediului înconjurător.

Dar, ca semn, el stă nu numai pentru el însuşi în cadrul experienței şi în mediul înconjurător, ci şi pentru ceva diferit, ceva dincolo de el însuşi. El nu numai că există (lucru), nu numai că stă în relație cu cineva (obiect), ci stă în relație cu cineva, pentru ceva diferit de el însuşi (semn). Iar acest "ceva diferit" poate sau nu poate fi real în sens fizic; ceea ce indică el poate fi eronat, dacă, de pildă, termometrul este defect.

În acest caz, obiectul său imediat, ideea pe care o produce ca semn, devine, la rândul său, un nod de susținere pentru o rețea de relații presupuse a fi fizice, dar care, de fapt, datorită faptului că termometrul observat este defect, sunt doar obiective.

Aici întâlnim un fenomen primar de care este obligată să țină seama analiza semiotică: diviziunile lucrurilor ca lucruri şi diviziunile obiectelor ca obiecte nu sunt aceleaşi şi variază independent, cele dintâi fiind determinate direct numai de acțiunea fizică, iar cele din urmă fiind mediate indirect de semioză, acțiunea semnelor[7].

Trebuie imediat să notăm următoarele: este posibil ca diviziunile obiectelor ca obiecte şi diviziunile lucrurilor ca lucruri să coincidă, aşa cum se întâmplă atunci când termometrul văzut şi recunoscut funcționează bine; după cum este posibil să fie divergente, aşa cum se întâmplă atunci când termometrul văzut şi recunoscut îşi înşeală interpretul printr-o defecțiune pe care acesta nu o cunoaşte. Dar chiar şi atunci când coincid, cele două serii rămân ireductibile în ceea ce le este caracteristic[8].

Ideea temperaturii înconjurătoare, pe care termometrul o produce ca semn, reprezintă pentru interpretul termometrului ceva care nu este nici ideea, nici termometrul, şi anume condiția presupusă a mediului înconjurător reprezentată indicial de termometru. Ideea, ca reprezentare mentală, adică o realitate psihologică, ține de existența subiectivă şi este obiectul imediat al termometrului ca semn. Dar, în interiorul acestei categorii, ideea funcționează şi pentru a fundamenta o relație cu ceva diferit de ea însăşi şi anume o condiție a mediului din jurul termometrului; această condiție este atât obiectivă (cunoscută), cât şi fizică (ceva existent dincolo de faptul că este cunoscut), presupunând că termometrul funcționează, sau doar obiectivă, dar deviantă de la situația fizică, mai degrabă decât coincizând cu ea, presupunând că termometrul este defect.

La baza acestei relații, în fiecare caz - obiectivă, în unele cazuri - şi coincident fizică, însăşi ideea produsă de termometru a produs, la rândul ei, "rezultatul semnificat adecvat" al termometrului ca semn. Pe acesta, Peirce îl numeşte *interpretant*, o noțiune unică şi importantă, cheia înțelegerii semnelor ca proces, o formă de devenire, ca şi un

mod de a fi, mai presus de toate, structura esențială unică ce face semnificația posibilă în primul rând.

Peirce sugerează (c. 1906 : 5.473) că "este foarte ușor de văzut ce este interpretantul unui semn: este tot ceea ce este explicit în semn însuși, cu excepția contextului acestuia și circumstanțelor enunțului". În cazul pe care-l discutăm : semnul este termometrul; contextul și împrejurările enunțului sunt căldura înconjurătoare, ce produce ridicarea la un anumit nivel a coloanei de mercur, corelată – adecvat sau inadecvat, după cum am văzut - cu o scală de valori; întregul aparat este văzut și recunoscut ca un instrument de măsurat temperatura, iar ceea ce este explicit în semn însuși cu excepția acestui context și a acestor circumstanțe este reprezentarea a ceva diferit de termometru, și anume temperatura înconjurătoare, presupusă a fi aceea pe care o indică termometrul, deși acesta poate să greșească, datorită unui defect al mecanismului.

Cu alte cuvinte, tot ceea ce este explicit în semn însuși cu excepția contextului și a circumstanțelor enunțului este "semnificatul său propriu", elementul obiectiv al situației ce duce la reprezentarea unuia prin celălalt, ireductibil la interacțiunile dinamice implicate și stabilește canale și așteptări ce vor face ca unele dintre interacțiuni să fie orientate în direcția unor schimbări ulterioare.

În exemplul nostru, ideea de termometru ce permite termometrului să funcționeze ca semn a fost, la început, o reprezentare mentală. Totuși, interpretantul unui semn – și acest fapt este foarte important – "nu este nevoie să fie o modalitate mentală de a fi" așa cum, după cum am văzut, nici ideea produsă de termometru nu funcționează ca instrument în calitate de modalitate mentală de a fi. Indiferent dacă un anumit interpretant este sau nu o idee, ceea ce este esențial pentru el ca instrument este ca acel context în care este privit semnul să fie pus în relație cu un semnificat diferit, care semnificat, la rândul său, devine semn în relație cu alte elemente din experiența interpretului, punând în mișcare lanțul de interpretanți pe care se bazează semioza ca proces.

Cu alte cuvinte, ceea ce este esențial pentru interpretant este faptul că mediază diferența dintre ființa obiectivă și cea fizică, o diferență ce nu are o graniță fixă. În același timp, acesta este motivul pentru care relația triadică pe baza căreia este produs interpretantul este esențială pentru semn, și nu este neapărat nevoie ca interpretantul să fie o modalitate mentală de a fi, deși, având în vedere că, pentru un animal oarecare, el stă la baza unei relații de semnificare bine determinate, până la urmă, interpretantul va fi, totuși, o modalitate mentală de a fi.

Vedem acum cu mai multă claritate diferența dintre acțiunea semnelor și acțiunea lucrurilor. Acțiunea semnelor este pur obiectivă; întotdeauna ea implică și simultan, depășește acțiunea lucrurilor ca atare, în timp ce acțiunea lucrurilor este pur subiectivă sau, ceea ce este același lucru, este fizică sau psihică și restrânsă la ceea ce există aici și acum[9].

În consecință, ori de câte ori viitorul influențează un curs prezent al evenimentelor, avem a face cu semioza. Niciodată limitată la ceea ce a fost sau la ceea ce este, semioza apare la granița dintre ceea ce este și ceea ce ar putea fi sau ar fi putut fi.

Este foarte posibil ca semnele lingvistice să fie "fenomenul ideologic prin excelență", cum spunea Volosinov (1929 : 13), dar acțiunea semnelor, care furnizează obiectul general al investigației semiotice depășește cu mult domeniul a ceea ce numim "limbă", chiar dacă numai prin limbă noi, cercetătorii, avem acces la un asemenea fenomen. Vom vedea, în cele din urmă, de ce se întâmplă astfel.

SEMIOZA: OBIECTUL INVESTIGAȚIEI SEMIOTICE

Pentru a înțelege bine rolul privilegiat și, în același timp, restrictiv al semnelor lingvistice în semioză este, totuși, necesar să punem aceste semne particulare într-o perspectivă mai largă, care să scoată în evidență și unele particularități ale celorlalte procese nu mai puțin semiotice, de care depind posibilitatea și realitatea semiozelor lingvistice. În acest scop, este folositor să facem o schiță generală a unui număr de nivele implicate în procesul de semioză. Desigur, în continuare, aceste nivele pot fi nuanțate la infinit, în scopul unor cercetări specializate. Aici va fi suficient să prezentăm sinoptic domeniul prospectiv al investigației semiotice; acest efort va avea drept rezultat și neutralizarea înclinațiilor vetuste spre pozitivism și spre idealism modern care, în practică, reușesc, adesea, să corupă punctul de vedere semiotic, asimilându-l cu ceea ce este irecuperabil pre-semiotic în epoca anterioară, ca și în era mai recentă a filozofiei.

Din experiența noastră, nivelul cel mai înalt al semiozei este și cel mai apropiat de noi: antroposemioza. Pe de o parte, antroposemioza include toate procesele de semnificare în care sunt direct implicate ființele umane, iar pe de altă parte, denumește toate procesele de semnificare specifice speciei umane. Din acest ultim punct de vedere, antroposemioza include, mai întâi de toate, limba, iar în al doilea rând, acele sisteme de semne care vin după limbă pentru a facilita percepția structurii și a modifica mediul înconjurător chiar pentru specii de animale altele decât umane, deși înțelegerea acestor modificări post-lingvistice în ceea ce le este propriu este posibilă numai în și prin limbă.

Din acest motiv, în cercurile est-europene de semiotică, limba a fost numită "sistem primar de modelare", iar restul culturii și civilizației umane reprezintă "sisteme secundare de modelare". Totuși, după cum Sebeok s-a străduit în mod special să arate (1967), acest mod de a descrie situația nu este pe de-a-ntregul satisfăcător, pentru că se bazează, așa cum se vede cu ușurință, pe o înțelegere derivativă a antroposemiozei.

În mod mult mai fundamental și mai cuprinzător, antroposemiotica include, după cum am spus, toate procesele de semnificare în care sunt direct implicate ființele umane. Din acest punct de vedere, limba însăși este deja un sistem secundar de modelare, nu unul primar, deși, în raport cu tradițiile culturale și direcțiile de dezvoltare a civilizației specific umane, limba este mediul proxim de comunicare și rețeaua pe care se bazează semioza. Proximă limbii este, totuși, rețeaua semiotică mai largă a experienței umane, ce întrețese strâns semioza lingvistică cu semiozele perceptuale pe care omul le are în comun cu alte specii biologice.

Această rețea mai largă depinde, subtil, de rețelele endosemiotice din corp, datorită cărora organismul uman însuși se menține printr-o rețea complexă de semioze, în absența cărora individul uman ar pieri; această rețea se dovedește, la rândul ei a fi profund semiotică.

În plus, interacțiunea dintre ființa umană și mediul fizic – datorită căreia, de pildă, o persoană care observă cerul anticipează cum va fi vremea și se pregătește în consecință – face ca pânza semiotică să se întindă și mai mult, legând ființa umană nu numai cu alți oameni sau cu alte animale, ci și cu domeniul general al mediului fizic, în sensul cel mai larg.

Din acest punct de vedere, antroposemioza formează un tot unitar cu întreaga natură, iar metafora cea mai potrivită nu este aceea a limbii ca sistem primar de modelare, ci aceea antică a lui *anthropos* ca *microcosmos*. Antroposemioza este forma cea mai complexă de semioză, nu pentru că ea cuprinde semioze unice, începând cu limba, ci

pentru că, în plus, include alte direcţii semiozice de dezvoltare şi depinde de acestea pentru a realiza ceea ce-i este unic şi specific, începând cu limba.

Procesele semiozice de percepţie şi senzaţie, care sunt comune şi altor animale cu excepţia celor umane sunt definitorii pentru nivelul şi zona a ceea ce Sebeok şi Wells au fost primii care au numit *zoösemiotică* (Sebeok, 1963 : 74). La termenul creat de ei, eu am adăugat un umlaut, pentru a preveni o neînţelegere pe care am întâlnit-o în practică: s-a întâmplat ca acest domeniu bogat să fie redus, în modul neinspirat, în mintile ascultătorilor la studiul sistemelor de semne printre animalele captive la grădina zoologică.

Ca şi antroposemioza, zoösemioza poate fi privită din două perspective. Dintr-un punct de vedere zoösemioza se ocupă cu studiul acelor procese semiotice comune animalelor umane şi altor forme animale. Dar acest punct de vedere nu aruncă lumină decât asupra unei părţi a problemei, căci fiecare specie animală, nu numai cea umană, îşi dezvoltă şi modalităţi semiotice specifice, iar acestea ţin, la rândul lor, de domeniul investigaţiilor zoösemiotice.

Splendida lucrare a lui von Frisch (1950), ce tratează despre semioza specifică albinelor, sau lucrarea lui Kessel (1955) ce se ocupă de componenta simbolică specifică în activitatea de reproducere a muştelor, reprezintă exemple concludente de analiză zoösemiotică ce depăşeşte studiul sistemelor semiotice comune omului şi celorlalte animale (cu toate că şi oamenii se reproduc şi deşi trag foloase şi din dansul albinelor). Din punctul de vedere al zoosemiozei, ca disciplină care se ocupă cu studiul modalităţilor specifice unor forme biologice altele decât umane, putem vedea o întreagă regrupare a studiilor naturale (care-şi au propriile lor tradiţii remarcabile) sub o nouă etichetă, mai adecvată şi care precizează mai bine ceea ce au încercat tot timpul să realizeze naturaliştii.

Ca şi antroposemioza, zoösemioza cuprinde o serie de microcosmosuri, precum şi o serie de lumi obiective specifice speciilor, fiecare dintre ele implicată în procese naturale de interacţiune fizică (de gradul al doilea), ca şi în procese semiozice de interacţiune obiectivă în interiorul unei specii sau între mai multe specii.

Acest tot colectiv formează o reţea complexă de relaţii semiotice ireductibile, multe dintre ele sunt atât fizice cât şi obiective, după cum multe altele sunt strict obiective în diferite tipare specifice.

Foarte recent, s-a constatat că există un al treilea domeniu şi nivel macroscopic al semiozei în natură; el se numeşte fitosemioză, reţeaua semiotică a plantelor şi se datorează lucrărilor remarcabile ale lui Martin Krampen şi ale colaboratorilor săi. Şi în acest caz este posibilă o dublă perspectivă. Există, fără îndoială, interacţiunea semiozică între plante şi diferite specii de animale, după cum pot depune mărturie multe insecte victime ale plantelor, precum binecunoscuta "cursă Venus pentru muşte".

Este, desigur, remarcabil, de pildă, că multe plante au o formă care înşală sexual specia de insecte de care depinde propagarea sau nutriţia plantei. Lumea plantelor este plină de asemenea exemple surprinzătoare de cauzalitate formală extrinsecă ce există chiar în centrul activităţii de semnificare. Dar mai există şi problema semiozei din interiorul lumii plantelor, problemă pe care o pune, de pildă, descoperirea recentă conform căreia reuşesc să se informeze unii pe alţii cu privire la zonele de infecţie.

Aici ajungem la o zonă de frontieră, pe care o putem totuşi, traversa datorită abducţiei, adică prin formularea unei ipoteze care să sugereze idei noi în legătură cu extinderea viitoare a graniţelor activităţii semiotice, astfel încât să includă domeniul aşa-

numitei naturi anorganice, atât fizică cât şi chimică. Aceste idei trebuie să fie dezvoltate, testate şi apoi rafinate sau chiar respinse de întregi echipe de cercetători.

În afara celor trei nivele principale ale semiozei care au fost descrise pe scurt mai sus şi care constituie zone clar delimitate ale activității semnelor, avem motive să credem că activitatea semnelor a acționat într-o manieră anticipatorie chiar la nivele anorganice, înainte de apariția vieții în natură, după cum o sugerează formula stabilită de Poinsot (1632 a : 126/3-4): "este suficientă existența unui semn virtual pentru a semnifica într-adevăr".

Această formulă este urmarea studiului atent al faptului că tot ceea ce ține de un sistem secund şi de interacțiunea diadică în semioză ține de semne strict prin ceea ce furnizează bazele sau fundamentele din care rezultă sau ar putea rezulta relații de reprezentare a altui element, în care semnificarea constă, formal, dintr-o triadă[10].

În conformitate cu această formulă, activitatea semnelor în domeniul anorganic produce, prin urmare, mai puțin vizibil şi numai pe fundal, dar virtual şi normal în tot domeniul material.

Pe baza acestei ipoteze, nu există numai domeniul macroscopic al *biosemiozei*, ale cărui trei nivele principale au fost schițate şi denumite, cu nenumărate indicații privitoare la subcurenții microscopici – tot semiozici – cum este cazul endosemiozei, de care s-a ocupat Sebeok. Mai există şi domeniul macroscopic, mult mai cuprinzător, al evoluției în general; să-l numim *fiziosemioză* – o activitate virtuală prin comparație cu biosemioza, dar nu mai puțin saturată de cauzalitatea obiectivă datorită căreia interacțiunea fizică a lucrurilor existente este orientată spre un viitor diferit de ceea ce rezultă în momentul interacțiunii în cauză.

Acesta este un proces prin care, mai întâi stelele, iar apoi sistemele planetare se dezvoltă dintr-un "praf" atomic şi molecular cu mult mai primitiv, dar aceste sisteme, la rândul lor, generează condiții care-i permit structurii atomice să devină, în continuare, din ce în ce mai complexă.

Inevitabil, unele din aceste posibilități se materializează (cum se întâmplă în cazul oxidării atmosferei, pentru a alege un exemplu local), continuând procesul, după cum am arătat în altă parte (1969; am "arătat" cu exact atâta precizie cât poate exista în absența unor date observate direct), în acelaşi timp în care urmează o traiectorie globală ce duce, inevitabil, la apariția fenomenelor biosemiotice.

Pe baza acestei ipoteze, semioza, care face obiectul cercetării semiotice, stabileşte, nici mai mult nici mai puțin, decât un nou cadru şi un nou fundament pentru întreaga cunoaştere umană. Acest nou cadru şi nou fundament îmbrățişează nu numai aşa-numitele ştiințe umane şi sociale, aşa cum am văzut că face tradiția parțială a semiologiei după Saussure, ci şi aşa-numitele ştiințe "exacte" sau naturale, tocmai pentru că acestea din urmă îşi au originea în experiență şi depind de aceasta, ca şi de procesele de antroposemioză în general, aşa cum a început să demonstreze tradiția holistică a semioticii de după Peirce.

În multe privințe, aceasta este o direcție contemporană, dar bazele sale au fost puse demult; a existat chiar un şir întreg de pionieri şi precursori remercabili. În particular, constatăm că există o obiecție contemporană ce adevereşte profeția lui Winance (1983 : 515): "este în tradiția lui Peirce, Locke şi Poinsot ca logica să devină semiotică capabilă să asimileze întreaga epistemologie, ca şi filozofia naturală". În fraza lui Winance, termenul "epistemologie" trebuie luat ca o sinecdocă pentru ştiințele umane,

iar "filozofia naturală", ca o sinecdocă pentru ştiinţele umane, incluzând, după cum a remarcat Toma d'Aquino (c. 1269 : Cartea I, lecţia 1, n. 2), "chiar şi metafizica".

Pentru a da o reprezentare răspunsului nostru la întrebarea cu privire la ce investighează integral semiotica, deci pentru a include într-o singură schemă atât ceea ce este ferm stabilit, cât şi ceea ce am extrapolat noi abductiv, putem schiţa obiectul global al investigaţiei semiotice ca în figura 1.

Independent de extensia noastră ipotetică a semiozei dincolo de graniţele comunităţii biologice – deci indiferent dacă vrem să punem accentul pe nivelele ferm stabilite sau vrem să luăm în considerare şi posibilităţile unei fiziosemioze în natură, care a precedat-o şi o subîntinde pe aceasta din urmă, precum şi fenomenele mai restrânse ale biosemiozei – ceea ce este limpede în acest moment este faptul că semiotica denumeşte o serie distinctă de cercetări, distinctă exact din acelaşi motiv care face orice cercetare să fie distinctă, şi anume faptul că studiază, în cazul de faţă, semioza. Dar, mai întâi de toate, cum de este posibilă o activitate precum semioza?

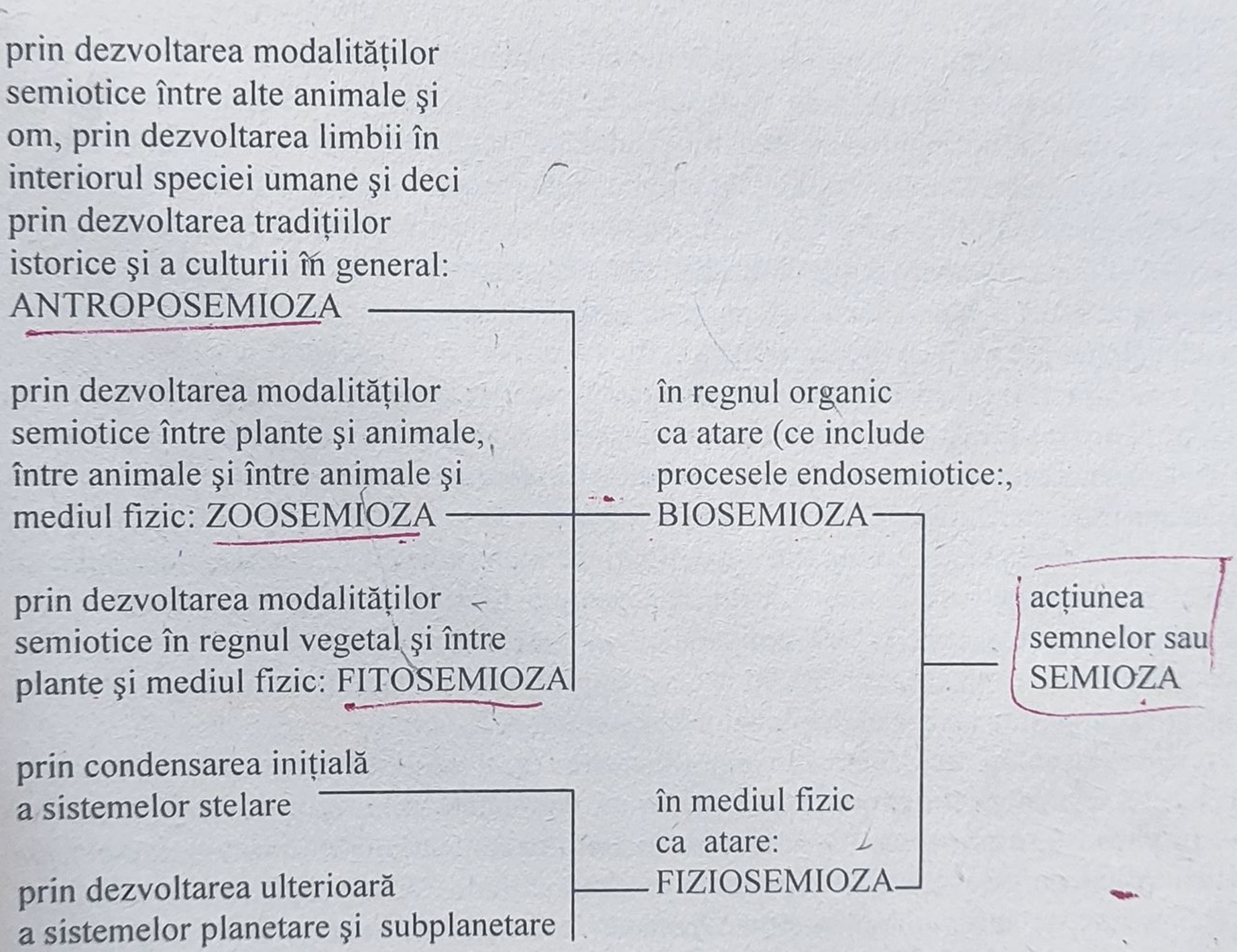


Figura 1. *Nivelele semiozei*
(coloanele tabelului trebuie citite de la stânga la dreapta)

4

SEMNELE : INSTRUMENTELE SEMIOZEI

Mişcarea este acțiunea agentului asupra pacientului; aşa spune definiția clasică a acțiunii dinamice sau a "forței brute", pe care scolasticii o numeau acțiune tranzitivă, adică acțiunea care trece de la un lucru la altul prin producerea schimbării.

În categoriile ființei fizice stabilite de Aristotel, acțiunea şi pasiunea (să spunem, a lovi şi a fi lovit) sunt diadice, strict corelative, una inițială. iar cealaltă finală. Modificarea rezultată este acțiunea agentului asupra pacientului, adică asupra celui care suportă acțiunea, iar urmele acesteia rămân ca parte a ordinii fizice înseşi (mai ales asupra pacientului, ca rezultat, dar şi asupra agentului, ca vestigii şi indicii).

Acțiunea semnelor este cu totul diferită. Ea nu produce direct schimbarea. Ea este întotdeauna mediată. Îi lipseşte caracterul direct al loviriii şi al faptului de a fi lovit. Chiar şi atunci când semioza este implicată într-o dinamică diadică, aşa cum se întâmplă întotdeauna, deşi în grade diferite, ceea ce-i conferă acțiunii semnelor calitatea sa straniu de detaşată şi de eterică, este tocmai caracterul său indirect, ceea ce Peirce a caracterizat, pe bună dreptate, drept o *triadicitate* ireductibilă.

Semnul nu numai că stă pentru altceva decât el însuşi, dar o face în raport cu un terț; şi deşi aceste două relații – dintre semn şi semnificat şi dintre semn şi interpretant – pot fi luate separat, atunci când sunt luate astfel nu se mai pune problema semnului, ci a relației dintre cauză şi efect, pe de o parte şi dintre obiect şi subiectul cunoscător, pe de altă parte.

Pe scurt, pentru ca relația dintre semn şi semnificat să existe ca o relație semiotică (fumul, ca semn pentru foc, să spunem), indiferent dacă această relație există şi diadic (să spunem, ca o relație de la efect la cauză, între fum şi ceva care arde), este esențială referirea la viitor printr-un element terț, interpretantul. Iar acest element este esențial, indiferent dacă terțitatea este reală aici şi acum sau doar virtuală şi "aşteptând să

fie realizată" (ca un os ce urmează a fi descoperit anul viitor şi a aparţinut unei specii dispărute de dinozauri, despre care nu se ştiuse până atunci că a ajuns până în ţinutul Montana).

Constatarea că existenţa proprie semnelor are, istoric vorbind, acest caracter esenţial şi ireductibil triadic, s-a realizat cu mare greutate după cum o atestă opiniile formulate de Poinsot nu mai devreme de 1632 (*Tractatus de Signis*, Cartea I, Întrebarea 2, mai ales 154/35sql.).

În anumite privinţe, acest punct nu a devenit pe deplin centralizat tematic în interiorul doctrinei semnelor, decât atunci când Peirce a înlocuit tipologiile ontologice ale analizelor semiotice timpurii cu tipologiile epigenetice ale semnului, considerat ca relaţie şi doar temporar ca un "punct stabil" într-un proces continuu de semnificare în care relaţia dintre fiinţa obiectivă şi cea fizică, care constituie experienţa şi modifică fiecare *status quo* fizic este susţinută dinamic (şi astfel permanent dependentă).

Cu toate acestea, esenţialul a fost stabilit de timpuriu (Poinsot, 1632 a : 157/38–41) şi anume că: "În fiecare raţiune de a fi, internă şi intimă, a unei astfel de substituţii şi reprezentări a semnificatului" ca semn, există un caracter indirect mai presus de orice legătură fizică directă .

Opera ulterioară a lui Peirce foloseşte pentru a subestima faptul că aceste controverse originare au condus la un rezultat definitiv al analizei semiotice, pe care Poinsot l-a formulat astfel (1632 a : 156/23 – 157/10, 157/19 – 27):

> Deşi, în raport cu o putere, un obiect nu este constituit esenţial dintr-o relaţie cu acea putere, ci mai curând puterea depinde de obiect, totuşi, în cazul unui semn, care stă pentru obiect în reprezentare şi expune obiectul puterii, această relaţie este necesar inclusă; este vorba chiar de o necesitate dublă: atât pentru că o substituţie a orice este întotdeauna în raport cu ceva şi, de vreme ce un semn substituie lucrul semnificat şi funcţionează în locul acestuia, făcând oficiul de a-l reprezenta unei puteri, semnul trebuie să exprime, în mod necesar, relaţia cu o putere; iar pentru că a reprezenta înseamnă a face un obiect prezent pentru o putere, rezultă că, dacă un semn este un medium şi un substitut al semnificatului în reprezentare, semnul implică, în mod necesar, o relaţie cu ceea ce reprezintă sau face prezent.
>
> Căci în cazul acelor relaţii care există în modul de substituire şi de reperezentare este imposibil ca ele să respecte lucrul pentru care stau şi nu pe acela pe seama căruia sau în relaţie cu care substituie, pentru că numai prin substituirea sau funcţionarea în locul altuia, conform unei raţiuni bine determinate de a fi şi în relaţie cu un ţel bine determinat poate un lucru să stea pentru altul.

Ca rezultat al acestei relaţii indirecte, al caracterului lor triadic, după cum arată Peirce (c. 1906 :5.473), nimic nu este automat în acţiunea semnelor. Cu alte cuvinte, acţiunea semnelor depinde tocmai de trăsătura care face ca existenţa semnului să fie profund instabilă, iar preocuparea noastră aici este de a descrie caracterul singular al acestei instabilităţi.

Semnul depinde, mai presus de toate, de ceva diferit de el însuşi. El este reprezentativ, dar numai în mod indirect, în calitate de subordonat. În momentul în care un semn alunecă în afara acestei subordonări, aşa cum se întâmplă frecvent, chiar în acel

moment el încetează, pentru un timp, de a fi semn, chiar dacă, virtual, poate rămâne semn"[11].

Când devine autonom, el este doar un obiect, sau un lucru care a devenit obiect, aşteptând, poate, să devină semn, sau care, poate, a fost iniţial semn, dar care, atunci când există autonom, nu mai este deloc un semn.

Astfel, un semn este un reprezentativ, dar nu orice reprezentativ este un semn. Lucrurile se pot auto-reprezenta în experienţă. În măsura în care o şi fac, sunt obiecte şi nimic mai mult, chiar dacă, în procesul de a deveni obiecte, funcţionează deja, invizibil, şi semnele şi semioza. Pentru a fi semn, este necesar a reprezenta ceva diferit de sine.

A fi semn este o formă de sclavie în raport cu altceva, care urmează a fi semnificat, obiectul care nu este semn, dar pentru care semnul, totuşi, stă şi pe care-l reprezintă.

Acesta este faptul cel mai important în legătură cu semnul, pentru că este faptul decisiv: realitatea sa permanentă. Există semne care sunt, la rândul lor, şi obiecte, aşa cum există obiecte care sunt şi lucruri. Dar nu există semne care să nu fie relative la un obiect, altul decât ele însele, iar acel obiect sau acele obiecte la care este relativ semnul le numim "semnificat" – conţinutul esenţial al semnului atâta timp cât este semn.

Deoarece conţinutul esenţial sau fiinţa semnului este relativă, cheia înţelegerii a ceea ce-i este propriu semnului este noţiunea de relativitate, relaţie, sau fiinţă relativă. Fără acest conţinut semnul încetează de a fi semn, indiferent ce altceva s-ar putea întâmpla să fie.

Lipsit de terţitatea sa, semnul alunecă înapoi într-o relaţie diadică a simplei existenţe reale sau poate, încă mai departe, în ordinul monadic al simplelor posibilităţi sau vise, dincolo de care nu mai ai unde să te duci. Complementar, ceea ce le permite unor simple posibilităţi sau unor simple entităţi fizice să devină, la rândul lor, semn este faptul – contingent sau necesar, după caz – că intră într-o relaţie cu ceva diferit, astfel încât stă pentru acel altceva.

Astfel, dacă putem înţelege ce înseamnă să spui că o fiinţă este o fiinţă relativă, vom fi în măsură să spunem, în continuare, ce este un semn în adevărata sa fiinţă, de vreme ce această fiinţă este, în mod necesar, relativă. Şi, după cum vom vedea, tocmai caracterul particular şi unic al fiinţei relative – în sensul care vizează semnul în fiinţa sa adevărată, dar şi fizicalitatea în ordinea naturală, independentă de experienţă – explică de ce o activitate particulară cum este semioza şi un fenomen particular cum sunt adevărul şi falsul (care este un rezultat indirect al semiozei) sunt posibile, în primul rând.

Aici avem din nou de a face cu un subiect care are o istorie lungă şi încurcată. Nu este nevoie să presupunem că cititorul are cunoştinţe aprofundate cu privire la istoria problematicii fiinţei relative. Va fi suficient, pentru moment, ca cititorul să înţeleagă termenii şi distincţiile ce vor fi făcute aici.

Ulterior, cititorul va putea să cerceteze materialele istorice care au făcut posibilă folosirea termenilor şi a distincţiilor din această explicaţie succintă, pentru a evalua ce altceva ar fi posibil şi folositor să citească pentru a aprofunda înţelegerea semiozei.

În cele ce urmează, mă voi mulţumi deci să enunţ problema, fără a-l copleşi pe cititor cu citate detaliate şi cu referiri bibliografice la mulţi autori, de la Aristotel încoace, care au contribuit la dezvoltarea subiectului până la punctul în care a fost posibil un enunţ de tipul celui din paginile de faţă. Voi cita, în schimb, doar câteva teste care clarifică punctele cele mai importante; citatele aparţin numai acelor autori – cu deosebire, lui

Poinsot – care au reuşit să indice clar cum contribuie – în mod direct – aceste puncte centrale la stabilirea bazelor unei doctrine a semnelor.

Iar pentru a-i facilita, în continuare, cititorului înţelegerea noţiunilor de bază, aş vrea să încep discuţia despre fiinţa relativă cu un exemplu foarte concret, pe care-l introduc sub formă de întrebare: Când moare un copil, în ce sens este părintele copilului – părinte? Caracterul concret al întrebării ar putea servi drept antidot abstracţiunii inevitabile şi, poate, extreme a subiectului ce urmează a fi explicat.

Căci atunci când tratăm problema fiinţei relative, mai ales sub acel aspect decisiv pentru înţelegerea activităţii şi a fiinţei proprii semnelor, deşi ne ocupăm de ceea ce este absolut esenţial pentru experienţa noastră a tuturor, în calitatea sa de experienţă, ne ocupăm, totuşi, de acel aspect unic al experienţei directe care scapă integral de sub controlul direct al percepţiei senzoriale.

Căci fiinţa relativă în acest sens – intersubiectivul ca atare – este un dat indirect chiar la nivelul senzaţiilor, despărţite raţional de percepţii, chiar în cadrul percepţiilor. Un iubit poate fi neînţeles, dar, cel puţin, poate fi văzut şi pipăit. O relaţie în sensul constitutiv al semnului în fiinţa proprie acestuia ca semn nu poate fi văzută sau pipăită. Poate fi înţeleasă, dar, fără această înţelegere, nu poate, cu nici un chip, ajunge direct la ea.

Animalele se folosesc de semne, fără să ştie că sunt semne. Maritain a remarcat (1957 : 53) că o fac "fără a percepe relaţia de semnificare".

În plus, "percepţia" poate fi înţeleasă în diferite sensuri. Există, la un nivel, o percepţie pur senzorială, diferită de senzaţiile externe, care-i sunt subordonate (căci le conţine şi le specifică). La acest nivel, relaţia de semnificare poate fi înţeleasă *in actu exercito* adică înţeleasă practic, pentru că este folosită în interacţiune, pentru a ajunge la mediul fizic înconjurător şi, mai ales, pentru a avea control asupra acestuia sau pentru a-l folosi în propriul avantaj.

La un alt nivel, există o percepţie intelectuală, care include, la nivele inferioare, percepţia senzorială şi senzaţia externă, iar la acest nivel, relaţia de semnificare poate fi nu numai folosită şi manipulată *in actu exercito*, ci şi separată de vehiculul care o transmite şi de obiectul pe care-l transmite.

Ea poate fi considerată *in actu signato*, adică direct şi în conformitate cu ceea ce-i este propriu, nu ca un obiect de legătură cu care ai o experienţă directă (căci experienţă directă avem numai în legătură cu obiectele puse în relaţie, adică vehiculul semnului, pe de o parte, şi obiectul semnificat, pe de altă parte, chiar dacă sunt conectate într-o singură experienţă).

Vom vedea că această posibilitate stă la baza antroposemiozei şi o diferenţiază de zoosemioză. Dar mai întâi, va fi necesar să realizăm o înţelegere a relaţiei în acest sens abstract, dat doar indirect în experienţă, iar apoi să vedem cum se aplică atât zoosemiozei, în stabilirea unui Umwelt, cât şi antroposemiozei, în transformarea – cu precădere, prin limbă – a Umwelt-ului biologic într-un Lebenswelt specific uman (care, chiar dacă este, încă, dependent de specie, cel puţin nu mai este închis asupra lui însuşi).

Reluăm deci întrebarea: În ce sens mai este părintele unui copil mort – părinte?

Pentru a răspunde la această întrebare cam neplăcută, vom începe prin a examina chiar noţiunea de a fi părintele cuiva, o formă de a fi clar relativă.

Tehnologia reproducerii s-a dezvoltat destul de puţin pentru a ne permite să ne limităm consideraţiile de aici la forma tradiţională de ascendenţă de gradul I, aceea care

rezultă dintr-o relație sexuală între un mascul și o femelă a speciei ca urmare a căreia femela concepe și apoi naște. În acel moment, inițial necunoscut cuplului responsabil, ei au devenit ceea ce nu fuseseră inițial: părinții progeniturii lor.

Este ușor de constatat imediat că "a fi părinte" sau "a deveni părinte", în sens minimal, rezultă dintr-o acțiune care este mai presus de ființa fiecăruia dintre indivizi luat ca organism biologic independent. Este adevărat, desigur, că există și noțiunea culturală de "părinte" care se suprapune și se detașează, până la un punct, de această noțiune de sorginte biologică, conform căreia cineva poate "fi părinte" în sens cultural, crescând un copil care nu a rezultat din propria sa relație sexuală sau poate "să nu fie părinte", pentru că nu-și îndeplinește responsabilitățile ce rezultă din propria sa relație sexuală. Dar aceste amănunte ne-au servit aici doar pentru a clarifica sensul mai determinat și mai limitat în care punem întrebarea.

Astfel, ființa unui părinte se identifică, dar nu este identică, cu ființa fiecăruia, sau a oricăruia, dintre cele două organisme care au produs copilul. Faptul de a fi părinte este un aspect al ființei ambilor genitori, o caracteristică a ființei fiecăruia dintre ei, dar nu în sensul că fiecare are, de pildă, o culoare individuală a pielii sau o greutate individuală[12].

Caracteristica proaspăt dobândită pe care o luăm în considerare acum le este proprie organismelor genitorilor nu ca organisme individuale independente, nici măcar ca organisme aflate în interacțiune diadică, ci numai ca organisme care interacționează în așa fel încât realizează, deliberat sau nu, "un al treilea fel de ființă, constând și rezultând din coordonarea în timp a două extreme" : perechea de genitori luați la un loc, ca o extremă (unitatea acțiunii tranzitive, "acțiunea agentului asupra pacientului"), iar copilul rezultat – ca cealaltă extremă.

Pe scurt, caracteristica de a fi părinte se bazează nu doar pe interacțiunea dinamică a activității sexuale, ci, împreună – și coordonată – cu aceasta, și pe un anumit rezultat ce există tocmai ca traiectorie independentă a oricăruia dintre părinți în ființa sa individuală.

În același timp, copilul este "copilul lor", iar ei sunt "părinții" acestui copil; această relație are un caracter, să zicem, permanent. Dar, desigur, toți trei pot muri separat sau împreună. Ceea ce are un caracter permanent nu este ordinea materială și biologică, ci ordinea discursului și a înțelegerii. Este problema unui adevăr, indiferent dacă acesta este cunoscut sau nu, uitat sau reamintit: acel copil era al acelor părinți.

La un moment dat, organismele individuale care există prin ele însele au dobândit, ca o parte permanentă a ființei lor, nu din perspectiva existenței, ci din perspectiva înțelegerii, calitatea de a fi părinții acelui copil; iar copilul a avut, de la început, ca o calitate a ființei sale, pe aceea de a fi progenitura acelor părinți.

Pentru a fi înțeleși pe deplin, indivizii care au devenit părinți trebuie înțeleși în relație cu copilul lor, iar copilul, pentru a fi pe deplin înțeles, trebuie cunoscut în relație cu părinții.

Desigur, în ceea ce privește existența, părinții nu sunt numai o simplă relație a copilului, iar copilul nu este numai o simplă relație a părinților. Fiecare există pe cont propriu, separat de ceilalți. Cu toate acestea, deși relația nu le caracterizează ființa, aceasta nu poate fi înțeleasă pe deplin decât dacă includem relația.

Avem aici sensul prim și cel mai general în care ființa este relativă: în conformitate cu cerințele înțelegerii. În cadrul experienței, fiecare individ există în așa fel

încât să necesite a fi considerat în termenii unor lucruri care nu caracterizează individul, pentru a se putea înțelege ce este individul. Această cerință transcende aspectul independent al existentului individual și demonstrează că și aspectul independent depinde, la rândul său, de alți factori, unii prezenți și încă existenți (ca atmosfera și gravitatea, de pildă), iar alții din trecut și care nu mai sunt esențiali pentru individul care există în fața noastră (precum, să zicem, părinții morți sau organismele preistorice care au început procesul de a înființa o atmosferă oxidantă).

În evul mediu, filozofii erau preocupați mai ales de înțelegerea și clasificarea modurilor în care s-ar putea spune că un individ este capabil să existe pe cont propriu, independent de cunoștințele despre acea existență ca fapt individual sau real. Erau deconcertați când constatau că anumite aspecte – chiar ale existenței posibile – nu puteau fi reduse la o clasificare bine definită, ci invadau orice posibilă clasificare bine definită.

Spre meritul lor, ei nu s-au mulțumit să trivializeze sau să se spele pe mâini de aceste descoperiri, în ciuda faptului că nu erau binevenite datorită țelurilor lor teoretice și anomaliei dintre țel și descoperire. În schimb, filozofii au făcut o sistematizare rudimentară a acestor aspecte rătăcitoare ale ființei (*ens vagans*, spuneau ei, o expresie destul de colorată), acordându-le numele de transcendentale, adică trăsături care transced orice mod bine determinat al existenței posibile în ordinea fizică a ființei.

Mai târziu, probabil după Duns Scotus (c. 1302–1303), denumirea de "transcendental" a fost transferată sau extinsă la acel sens dificil al ființei relative care s-a dovedit a ține de înțelegerea până și a modalităților celor mai independente ale entităților fizice și care, anterior (după Boethius, c. 5–10) fusese desemnat numai prin numele confuz și creator de confuzii *relatio* sau *relativum secundum dici*, ceea ce noi am numit relativ în raport cu cerințele discursului sau ale înțelegerii.

Totuși, nu este același lucru să fii părinte al cărui copil este o dovadă vie aici și acum și să fii relativ în raport cu cerințele discursului. Căci părintele este relativ în alt fel în raport cu cerințele discursului înainte de nașterea copilului, iar copilul a adăugat ceva real la această condiție. Această adăugire a fost mai mult decât, pur și simplu, un nou aspect al organismului devenit părinte, prin urmare, mai mult decât un aspect ce modifică permanent cerințele discursive ale acelui organism–devenit–părinte pe baza unei înțelegeri omnisciente (într-adevăr, numai modificarea acestui tip de relație sexuală, fără a rezulta o progenitură, s-ar fi produs!).

Caracterul relativ în raport cu cerințele discursului este permanent într-un fel în care relația conform căreia părintele își hrănește copilul nu este. Pentru această relație, ambii termeni trebuie să existe; pentru relația anterioară sau transcendentală, existența continuă nu este necesară.

Există deci un al doilea tip de ființă relativă, aceea care nu se identifică cu niciunul dintre termenii unei perechi cu care se înrudește, dar care există între acești termeni și nu altfel. Această relație poate fi cunoscută sau nu.

De exemplu, un mascul poate stabili o relație sexuală de pe urma căreia rezultă un copil numai după ce el nu mai este prin partea locului să afle de existența acestuia. Într-un astfel de caz, copilul este, evident, copilul acelui părinte, chiar dacă părintele nu știe că este părinte, iar copilul s-ar putea să nu știe niciodată cine este sau a fost părintele său.

Într-un astfel de caz, în care și părintele și progenitura există, relația dintre ei este independentă de faptul că este cunoscută cu precizie, după cum o dovedește faptul că nici

unul dintre ei nu o cunoaşte cu precizie; totuşi această relaţie există, cu precizie, între ei: acela este părintele acestui copil, acest copil este progenitura acelui părinte. Relaţia este pur fizică.

În cazul, mai acceptabil, în care progenitura este atât cunoscută, cât şi crescută de părinţi, relaţia fizică este şi obiectivă, nu numai fizică. Ceea ce înseamnă că este recunoscută ca existentă, în acelaşi timp în care este existentă. Această relaţie – obiectivă şi fizică sau doar fizică – este supraordonată fiinţei individuale a părintelui şi a copilului, şi diferită de acestea.

Nu este vorba numai de aspectul inteligibil propriu fiinţei individuale a ambilor, datorită căruia, de atunci încolo, fiecare trebuie gândit în legătură cu celălalt. Spre deosebire de acest aspect permanent al inteligibilităţii, relaţia fizică şi obiectivitatea care ar putea-o însoţi – sau nu – sunt tranzitive: sunt un tip de relaţie care ia fiinţă pentru un timp, iar apoi încetează sau, în cazul relaţiei obiective, care ar putea trece, de multe ori, înlăuntrul şi în afara fiinţei, în fiecare caz rămânând, ca relaţie, neschimbată în conţinutul esenţial.

În plus, atunci când copilul nu numai că este al acestui părinte, dar este cunoscut a fi al acestui părinte, relaţia fizică şi cea obiectivă sunt unul şi acelşi lucru. Relaţia prin care acest organism trebuie înţeles (dacă este să fie pe deplin înţeles, ceea ce, desigur, nu este nevoie: este vorba de o cerinţă ideală, ce devine actuală în măsura în care se realizează înţelegerea deplină) ca părinte al acestui organism nu este niciodată aceeaşi cu relaţia prin care *acel* organism trebuie înţeles în calitate de copil al acestui părinte. Căci relaţia transcendentală din fiecare caz ţine de fiinţa individuală în acea parte a ei care nu este celălalt individ.

Poinsot a rezumat acest punct astfel (1632 a : 90/23 – 27): "o relaţie transcendentală nu este o formă accidentală a unui subiect sau lucru absolut, ci ceva îmbibat cu această esenţă, ce conotează ceva extrinsec, de care depinde subiectul, sau cu care este angajat subiectul".

Pe scurt (ibidem 90/33 – 37):

> O relaţie transcendentală este în entitatea subiectivă însăşi şi nu diferă de fiinţa sa subiectivă; şi astfel întreaga sa fiinţă nu respectă o altă fiinţă, fapt ce este cerut de o relaţie, în conformitate cu fiinţa sa.

Este vorba, de aceea, de două feluri diferite în care poate fi exercitată relativitatea. Un fel este identic cu fiinţa subiectivă a unui individ şi o parte integrantă a acestuia, iar un al doilea fel, mai presus de fiinţa subiectivă a individului este aşa cum se realizează, în realitate, aici şi acum, legătura dintre un subiect şi altul.

1. În primul sens, relativitatea – relaţia transcendentală – este identică cu posibilitatea de a înţelege o fiinţă.

2. Relativitatea, în al doilea sens, căruia mai trebuie încă să-i atribuim un nume distinct, este identică cu legătura reală dintre două entităţi subiective aici şi acum, indiferent dacă această legătură este fizică sau obiectivă.

Atunci când o fiinţă care este părintele unui copil este şi cunoscută a fi părintele acelui copil, relaţia dintre părinte şi copil este atât fizică cât şi obiectivă. Dacă acel copil moare, relaţia fizică dintre ei încetează, dar rămâne faptul că părintele de până atunci trebuie *considerat* a fi fost părintele acelui copil, dacă părintele trebuie înţeles în întreaga

semnificație a ființei sale obiective. Atunci când părintele este nu numai cunoscut ca părinte al copilului acum mort (adică relativ, din punct de vedere transcendental), dar este considerat aici şi acum în relație cu copilul acum mort, relația odată fizică, este acum restabilită în mod obiectiv: părintele nu este numai de conceput, într-adevăr, în relație cu acel copil, ci chiar considerat în relație cu acel copil.

Relativitatea în primul sens este, prin ea însăşi, "ceva absolut, care urmează sau ar putea urma", o relativitate în al doilea sens, care este diferența dintre ceva relativ în sens transcendental şi ceva relativ ca relație numită pur şi simplu aşa[13].

Vedem deci că relația transcendentală domină înțelegerea faptului că orice există o face printr-o serie de interacțiuni. Unele dintre aceste interacțiuni precedă faptul existent; altă interacțiune este cea în care este implicat lucrul însuşi şi, în sfârşit, altă interacțiune o influențează pe aceea în care este implicat lucrul însuşi, deşi ea însăşi nu este implicată direct în acele consecințe, fie pentru că este, atunci şi acolo, implicată în altceva, fie pentru că ea însăşi a încetat să fie, punct.

Pe de altă parte, există relațiile înseşi, implicate în toate aceste interacțiuni. Comparativ vorbind, acestea sunt eterice. Nu sunt lucruri puse în legătură; sunt relațiile înseşi. Nu sunt în lucruri, sunt între lucruri. Totuşi, ele există: fizic – atunci când nu sunt cunoscute; obiectiv – atunci când sunt cunoscute; obiectiv şi fizic – atunci când cunoaşterea şi ființele temporar legate coincid; pur obiectiv – atunci când cele două elemente diverg, fie datorită trecerii timpului (relații istorice obiective), fie pentru că relațiile concepute încă nu au existat (o maşină viitoare) sau nu pot exista fizic în modul în care sunt concepute (insectele cu nouă picioare pe planeta noastră).

Relațiile transcendentale nu sunt relații *strico sensu*, ci cerințe comparative de acțiune şi inteligibilitate.

Relațiile *stricto sensu* sunt acelea care influențează interacțiunile sau înțelegerile reale, nu ca efecte, ci ca modele conform cărora se produc efectele şi acționează cauzele.

Astfel, calitatea de a fi părinte este o relație, dar părintele este agent, iar copilul este efect. La baza relației de a fi părinte, în fiecare caz concret, se află rezultatul determinat al unei acțiuni determinate, dar relația însăşi nu este nici acțiunea contingentă, nici rezultatul său determinat.

Relația este modelul, terțitatea, supraordonată, ce leagă cei doi factori.

Să dezvoltăm puțin exemplul nostru, alegând o ilustrare nu mai puțin concretă, dar chiar mai atractivă. Gândiți-vă la o cameră cu toată mobila şi accesoriile îngrămădite în centru, şi la aceeaşi cameră, cu aceeaşi mobilă şi aceleaşi accesorii aranjate cu gust. Nici un lucru din cameră nu este diferit în cele două cazuri; diferă numai *ceea ce se află printre lucruri*, deci modelul sau modul de aranjare. Totuşi, ce diferență! Iar diferența este autentică; este o diferență "fizică", în sensul dat de noi[14]. În plus, relațiile nu pot fi schimbate direct. Nu se poate acționa decât asupra lucrurilor din cameră, iar din această acțiune decurge schimbarea relațiilor.

Vedem deci ce este singular în ființa relațiilor *stricto sensu*: atunci când un individ fizic sau orice aspect subiectiv al unei ființe materiale este conceput în minte, ceea ce este conceput nu este acel individ aşa cum există în afara minții, ci exact acel individ în relație cu concepția. Dar, atunci când concep o relație fizică strict ca atare, atât ceea ce există în afara gândirii, cât şi ceea ce există prin gândire este identic; sunt relații în acelaşi sens.

O modalitate subiectivă de a fi reprezentat obiectiv în minte este, în principiu, diferită de lucrul reprezentat, chiar dacă (şi atunci când) cele două pot coincide.

Pe Homer îl cunosc cu gândul, alţii îl cunosc şi personal; pe centaur îl cunosc cu gândul, tot astfel cum orice alt om cunoaşte centaurul. Dar o modalitate intersubiectivă de a fi reprezentat obiectiv nu este, în principiu, diferită de lucrul reprezentat. Atât ceea ce crede, cât şi baza a ceea ce se crede, atât ce există în afara minţii cât şi ceea ce este conceput în minte sunt relaţii în acelaşi sens, sunt identice în conţinut, chiar dacă (şi atunci când) cei doi factori pot fi divergenţi.

Acest aspect pare a fi fost explicitat pentru prima oară de Cayetan (1507; in 1.28 art. 1, par. 9):

> Relaţia este acel tip de fiinţă pentru care calificarea "existentă în minte" nu derivă din ceea cè-i este propriu oricărui alt tip de fiinţă. Pentru că un trandafir închipuit cu mintea nu este trandafir, după cum nici părerea noastră despre Homer nu este Homer; dar o relaţie gândită cu mintea este o relaţie adevărată.
> Nici diferenţa dintre un trandafir în existenţa sa fizică şi un trandafir în existenţa sa obiectivă nu este o diferenţă între entităţi esenţial diferite, dintre care una este o fiinţă dependentă de gândire; după cum am spus, această diferenţă apare între relaţii: este vorba, mai curând, de o diferenţă de unul şi acelaşi tip esenţial, în conformitate cu două moduri diferite de a exista şi anume, în sine – subiectiv – şi în cunoaştere – relativ.

Vom vedea, în curând, de ce acest punct este esenţial pentru semiotică. Ceea ce trebuie notat, deocamdată, este modalitatea în care fiinţa experienţei se împarte, în conformitate cu noţiunea de a fi relativ, în fiinţa relativă subiectiv – sau intersubiectiv – şi modalitatea pură – sau intersubiectivă a fiinţei relative, Mai trebuie notat şi ceea ce este unic în partea dreaptă a diviziunii, şi anume faptul că numai fiinţa relativă intersubiectiv este indiferentă la posibilitatea de a avea propriul său temei sau "cauză" în sensul cel mai larg, în gândire sau în interacţiuni dinamice: indiferent dacă o relaţie strictă este numai fizică, numai obiectivă, sau un amestec din amândouă, ceea ce este în sine şi ceea ce este în concepţie rămâne exact la fel, adică o legătură sau o reţea reală, un model care uneşte ceea ce altfel este diferit.[15]

De vreme ce, la acest punct, apare o problemă de fiinţare şi de fiinţă, aşa cum vom vedea, datorită căreia semioza este posibilă ca un fapt al naturii, este momentul să propunem numele de "relaţie ontologică" pentru a desemna acea formă pură a fiinţei intersubiective ce este fizică sau obiectivă (faptul este indiferent) şi care contrastează prin ceea ce-i este propriu, cu diferitele forme de fiinţă intrasubiectivă ce formează, altfel, ordinul fizic al "relaţiei transcendentale", în toată întinderea sa[16].

Principalul este să ne amintim că relaţia transcendentală denotă ceea ce nu este o relaţie (o caracteristică individuală sau inerentă ce modifică un individ), dar conotează o relaţie între individul denotat şi alt individ (alţi indivizi) sau eveniment(e), în timp ce relaţia conotată – luată denotativ – va fi o relaţie ontologică, mai curând decât transcendentală.[17].

Cu alte cuvinte, folosind terminologia clasică de *subiect* al unei relații, *termen* al unei relații și *fundament* sau temei al unei relații (pe baza căruia sunt legate subiectul și termenul) relația transcendentală acoperă subiectul relației, exact așa cum fundamentează relația, precum și termenul relației, sub orice alte aspecte ar putea interveni, dincolo de a fi un termen în sens strict, în timp ce relația ontologică acoperă strict *relația însăși*, ca modalitate subiectivă sau model între subiect și termen, datorită căreia sunt luate laolaltă (Poinsot 1632 a : 84/ 43 – 85/19):

> O relație implică un subiect fără a se produce vreo schimbare definitivată direct și imediat prin acea relație, dar nu fără a se produce o schimbare definitivată mediat și indirect prin acea relație. Așa cum rizibiltatea rezultă din aceeași acțiune din care rezultă și omul, tot astfel din producția unui lucru alb rezultă similitudinea cu alt lucru alb existent. Dar dacă nu ar exista un lucru alb, în virtutea generării primului lucru alb, acea similitudine și orice altă relație care ar rezulta din punerea în relație a termenilor ar rămâne în stadiu virtual. De aceea, distanța nici nu duce la apariția unei relații pure, nici nu o obstrucționează, pentru că aceste relații nu depind de o situație locală, căci – aproape sau departe – un fiu este în același fel fiul tatălui său. Nici relația de la cealaltă extremitate nu este produsă de termenul însuși prin aceeași emisie de putere atunci când i se conferă existență. Mai curând existența termenului este condiția pentru ca o relație să rezulte dintr-un fundament deja existent în virtutea generării originare, care face ca acel fundament să fi luat ființă înclinând spre oricare dintre termenii acelui fundament. De aceea, chiar dacă generarea a încetat acum, mai rămâne, totuși, efectul sau puterea ei, prin faptul că lasă în urmă o bază suficientă pentru a rezulta o relație.

Vedem deci că ceea ce-i este specific noțiunii de ființă relativă este luat în deplină extensiune astfel împărțit: include orice cade sub incidența experienței noastre și astfel este greu de sesizat, tocmai pentru că termenul implicat al opoziției – ființă nonrelativă sau ființă absolută – este, la nivel concret, o fantomă a minții, ca și noțiunea de "non-ființă" în general. Nu este vorba de faptul că anumite ființe sunt relative, iar alte ființe nu sunt relative, ci mai curând de ființe care sunt toate, relative, deși relative în două sensuri perfect contrastante și totuși legate. Orice ființă care există în sine este, prin chiar acest fapt, subiectiv, relativă pe tot parcursul existenței sale, dar, pe lângă această relativitate subiectivă, conform căreia o ființă depinde de altele și influențează unele lucruri, dar nu pe altele etc., mai există și relativitatea conform căreia subiecții sunt, aici și acum, legați intersubiectiv tocmai de acest lucru, mai curând decât de acela, iar ulterior de un altul mai curând decât de acesta, până în momentul în care încetează să mai fie. Există, pe scurt, o dimensiune dublă, sau un nivel dublu de relativitate a ființei: pe de o parte, există un *substrat* al relativității subiective, conform căruia orice lucru îl implică, în cele din urmă, pe oricare altul, dar nu în modalități la fel de directe sau de apropiate la nivelul posibilității sau al inteligibilității, chiar dacă nu orice este, de fapt, legat de orice altceva la nivelul existenței și al interacțiunii fizice, iar pe de altă parte, există, simultan, un *substrat* de relații intersubiective, atât fizice, cât și obiective, conform căruia unele lucruri sunt, de fapt, interactive cu unele lucruri, dar nu cu altele, indiferent în ce mod.

Acum suntem în măsură să răspundem la întrebarea privitoare la părintele viu al cărui copil este mort. Părintele rămâne părinte la nivelul relației transcedentale, dar încetează a fi părinte la nivelul relației fizice, deși această relație continuă să existe

obiectiv în măsura în care părintele – sau oricine altcineva – se gândeşte la ea. Aceeaşi relaţie stabilită acum numai mental, a existat, iniţial şi fizic, şi tocmai în virtutea acestei relaţii părintele este părinte.

Desigur, dacă, aşa cum se întâmplă, un presupus tată a fost, să spunem, înşelat, crezând al său un copil care de fapt era al altui bărbat, relaţia obiectivă conform căreia a fost numit şi considerat, poate chiar de către copil, "tată", continuă, fără a fi afectată în vreun fel de moartea copilului. Astfel, datorită caracterului fizic al relaţiei, tatăl este, de fapt, tatăl, în timp ce, datorită aceleiaşi relaţii (sau datorită a ceea ce se crede a fi acea relaţie, deşi, de fapt, este o relaţie diferită, datorită non-existenţei unei relaţii fizice pentru ca relaţia obiectivă să fie aceeaşi ca şi) tatăl este numit "tată".

Astfel, adevărul dicisemnelor este o consecinţă a relaţiilor pe care le întruchipează în conformitate cu faptul că ceea ce este afirmat obiectiv coincide cu – sau deviază de la – ceea ce există relativ la o altă ordine a fiinţei decât cea obiectivă.

Această particularitate a relaţiei ontologice – prin care ea şi numai ea, în întreaga realitate fizică, este indiferentă la sursa sau termenul fiinţării sale – stă la baza semiozei ca tip unic de activitate în natură. Aceeaşi relaţie sau mulţime de relaţii ce există, la un moment dat, pur obiectiv poate fi transferată ca atare în ordinea fiinţei fizice. Când se întâmplă aceasta, însăşi ordinea fizică este reorganizată şi materializează posibilităţi care, mai înainte, erau mai curând îndepărtate decât apropiate şi reale.

Aceasta, după cum vom arăta în capitolul 6, se întâmplă tot timpul în fiziosemioză, atunci când un anumit mediu înconjurător se modifică din ce în ce mai mult, în sensul de a găzdui viaţa, iar ulterior continuă să se modifice în sensul de a genera forme de viaţă din ce în ce mai complexe sau "superioare"[18]. Aici va fi suficient să arătăm cum reuşeşte singularitatea ontologică, ce caracterizează exclusiv relaţia în ordinea fiinţării fizice, să furnizeze baza posibilităţii anterioare a semiozei la nivelul experienţei organismelor, care reprezintă principala noastră preocupare aici, întrucât, după cum am văzut, numai la nivelele superioare ale biosemiozei conceptele de bază ale semiozei au fost stabilite pe deplin.

Termenul comun pentru biosemioză constă din ceea ce a fost numit "semne naturale", dar se împarte acum, în mod şi mai obişnuit, după Peirce, în indici, iconuri şi simboluri (deşi, desigur, nu toate icomurile sau simbolurile sunt semne naturale).

O urmă pe nisip este indicială pentru trecerea unei persoane şi pentru direcţia în care s-a petrecut trecerea, în afară de cazul în care urma este lucrătura măiestrită a unui om care trece spre est în aşa fel încât să lase impresia că trece spre vest, în care caz urmele rămân indicial exacte, până la un punct, dar ironic înşelătoare, până la un alt punct, şi sunt, de fapt, simboluri de o excepţională măiestrie.

Semnele naturale sunt esenţiale pentru supravieţuirea majorităţii, dacă nu a tuturor speciilor de animale. Este nevoie ca ele să fie luate drept ceea ce sunt sau, în caz contrar, confundate ce ceea ce se intenţionează să fie confundate, dacă este ca animalul în cauză să-şi procure hrana. Ce se întâmplă într-un astfel de caz? Tocmai faptul că fundamentul unei relaţii fizice este luat drept – sau confundat cu – o relaţie obiectivă corespunzătoare, ca urmare a căreia este procurată hrana.

Relaţia dintre nori şi ploaie este o relaţie de la cauză la efect. Atunci când acea relaţie a fost şi experimentată, se stabileşte un interpretant. Ceea ce a fost, iniţial, o simplă relaţie fizică, o relaţie de secunditate, capătă acum, datorită interpretantului, o terţitate datorită căreia aceeaşi relaţie funcţionează şi semiotic. Deoarece, ca atare, relaţia fizică

poate fi doar diadică, în timp ce relaţia semiotică este, în mod necesar, triadică, există posibilitatea de eroare sau de interpretare greşită. Mai există şi posibilitatea decepţiei.

Lumea obiectivă, în interiorul căreia se produce, de fapt, semioza, este numai ocazional aceeaşi şi în mare parte diferită de mediul fizic. Dar, în măsura în care este aceeaşi, în măsura în care se suprapune – iar în această măsură absolut considerabilă, pentru a supravieţui, fiecare specie depinde de hrană – acea măsură şi acea suprapunere rezultă din indiferenţa fiinţei intersubiective la diferenţa dintre ceea ce este obiectiv şi ceea ce este fizic, aşa cum am văzut.

Astfel, fiinţa proprie relaţiei este şi fiinţa proprie semnelor, chiar dacă relaţiile propriu-zise nu sunt, cu necesitate, relaţii semiotice. Nu toate relaţiile, în sens ontologic, sunt indiferente la ordinea existenţei fizice, astfel încât, odată intrate în experienţa propriu-zisă, încep şi o viaţă obiectivă, relativ independentă de fiinţa fizică.

Tocmai în acest fel furnizează ele materia primă pentru biosemiotică. Fiinţa propriu-zisă adecvată semnelor este fiinţa unei relaţii ontologice asumate de experienţa unui organism, fie direct din moştenirea biologică a acelui organism (aşa numitele "noţiuni instinctive"), fie oarecum deduse din experienţa individuală, unde fiinţa conectează obiectiv elementele perceptuale şi senzoriale.

La început, acţiunea semnelor derivă exact din factorii de mediu conectaţi fizic, ce ajung să fie consideraţi, obiectiv, ca aflându-se în legătură şi, reciproc, din factori obiectiv legaţi, prezentaţi ca aflându-se într-o legătură fizică.

Caracterul unic al semiozei ca activitate şi calitatea sa detaşată şi ambiguă, ca acţiune, rezultă din fiinţa particulară şi proprie a relaţiei ontologice, datorită căreia, aşa cum am văzut, nu poate fi nici direct modificată, nici direct percepută.

Permeabilitatea relaţiei ca atare la realizare, fie în ordinea fizică, fie în cea obiectivă, le conferă, la rândul său, celor două un caracter nediferenţiat în experienţa directă. Aceasta nu este o confuzie, ci o realitate proprie experienţei, ce face ca latura obiectivă şi cea fizică să se îmbine în semn. Această permeabilitate face ca semnul natural să reprezinte un numitor comun în biosemioză, deşi, pentru specii diferite, el poate fi natural în diverse feluri.

Un exemplu de semn natural unic la nivelul antroposemiozei ne-ar putea ajuta să sesizăm aspectul principal implicat aici.

Să examinăm cazul unei fosile. Existenţa osului poate fi cunoscută sau nu. Dacă nu este cunoscută, să presupunem, totuşi, că aparţine unei clase de oase bine stabilite printre experţi în pleistocen.

Într-o zi, osul este descoperit, dar de un grădinar, nu de un paleontolog. De vreme ce osul este într-un stadiu avansat de fosilizare, să persupunem că grădinarul nostru nici măcar nu recunoaşte că este vorba de un os, cu atât mai puţin de o fosilă. În acest scop, este nevoie de un interpretant mai dezvoltat, mai bine proporţionat în raport cu fenomenele de care se leagă osul în trecutul său viu.

Cu toate acestea, un os fosilizat este exact ceea ce este. Un interpretant ca acela necesar pentru recunoaşterea sa nu a existat niciodată în realitate, să spunem, în evul mediu. Acum însă, printre specialiştii în pleistocen pe care i-am postulat, el există, într-adevăr, ca proprietate comună.

Ce este acest interpretant? Cu siguranţă, nu este vorba de o idee, considerată din punct de vedere psihologic. Este vorba, mai degrabă, de o idee în sens semiotic, ba chiar de o idee aşa cum s-a impus ea public datorită formaţiei paleontologilor, astfel încât aceia

care au primit-o prin formație au în minte o bază sau un fundament, care va face să rezulte, în condiții adecvate, o rețea de relații care să includă osul[19]. Dar, mai întâi, cel puțin unul dintre ei va trebui să vadă osul în cauză.

Să presupunem că se întâmplă asta. Să presupunem că una dintre studentele noastre în pleistocen îl vizitează pe grădinarul nostru exact atunci când grădinarul se pregăteşte să depoziteze într-o pubelă osul care l-a făcut să se întrerupă, enervat, din grădinărit.

"Ce faceți acolo?" Acum, grădinarul nostru, care l-a studiat şi pe Peirce, ar putea răspunde, la acest punct, îndreptând, fără ostentație, osul spre lada de gunoi: "Un fapt brut la nivelul secundității".

Dar paleontologul nostru nu a pus întrebarea la întâmplare. Ceea ce a făcut-o să vorbească a fost o umbră de suspiciune, un fel de sugestie de recunoaştere, ea a dat glas, într-un context, unui joc abductiv cu riscuri mici. Datorită formației ei, în faptul brut de la nivelul secundității a şi început să intre ceva din terțitate.

"Permiteți-mi să mă uit mai atent", a spus ea, îndreptându-se spre osul decăzut la rangul de piatră de o formă specială. "Asta, anunță ea după o inspecție mai atentă, nu este o piatră. Este o fosilă rară, care ar putea chiar să revoluționeze ceva din înțelegerea noastră cu privire la pleistocen în zona asta". După care, strângând în mână osul, plină de emoție, ea aleargă în direcția universității.

Ce s-a întâmplat aici? O relație fizică, recunoscută drept ceea ce fusese, datorită interacțiunii dinamice a fundamentului său (osul), care a produs modificări fizice în nervii optici ai studentei la paleontologie, a devenit, în aceeaşi clipă, şi un semn a ceea ce a fost. O relație transcendentală, osul unui dinozaur, care a avut, odată, o relație fizică cu acel dinozaur, dar nu mai mult (dinozaurul fiind mort), a dat, totuşi, naştere unei relații obiective, corespunzătoare, oarecum, relației din vremuri de demult. Piatra grădinarului a devenit semnul paleontologului.

5

ZOÖSEMIOTICA ŞI ANTROPOSEMIOTICA

Filozofia clasică a avut multe de spus despre definiția de "animal rațional" dată de Aristotel ființei umane. Problema era că, în această definiție, termenul de "animal" n-a prea fost niciodată luat în serios şi multe dintre discuții şi-au propus să arate cum "a fi rațional" contrastează cu "a fi animal", în aşa fel încât condiția de animal era prezentată ca neimportantă. În cazul extrem – opera lui Descartes (1637, 1641) – contrastul a fost scos în evidență în aşa măsură încât s-a transformat de-a dreptul în opoziție şi a fost propusă o nouă definiție a omului ca "lucru gânditor" pentru a înlocui definitiv vechea definiție.

"Lucrurile gânditoare" – oamenii – se opuneau "lucrurilor extinse" – toate corpurile, inclusiv animalele altele decât cele umane. În acest mod, vechea definiție s-a bifurcat: prima parte (care presupunea că desemnează un factor exclusiv uman aflat printre animale) a devenit întreaga definiție a ființei umane în timp ce a doua parte (care se presupunea că desemnează ceva comun ființelor umane şi celorlalte specii sau tipuri de ființe animale cognitive) a fost făcută să reducă acele alte tipuri de ființe la o uniformitate materială care a devenit întreaga definiție a ceea ce se opunea umanului şi era în contrast cu el, şi anume corpurile de orice fel.

Acest dualism modern între minte şi corp îşi avea rădăcinile într-o anumită interpretare a ideilor minții. Aşa cum vom vedea, ideea interpretată astfel ca o reprezentare obiectivă – ca un obiect înainte de a fi semn – este incompatibilă cu interpretarea ideilor ca semn. E posibil ca tocmai o bănuială cu privire la această incompatibilitate să fi fost motivul pentru care Locke, atunci când a propus introducerea semioticii în schema cunoaşterii umane, a considerat că prima sarcină a semioticii este aceea de a aduce "ideile" – aflate în interiorul procesului de cunoaştere –, împreună cu "cuvintele" – manifestarea exterioară a cunoaşterii – în perspectiva semnului. Căci el a intuit, pe bună dreptate, că realizarea cu succes a acestei sarcini va duce la o explicare a cunoaşterii şi a experienței radical definită de cea practicată în filozofia pe atunci modernă, inclusiv de a sa.

Înțelegerea semiotică a ceea ce este o ființă umană poate fi doar o consecință a acestei explicații radical diferite. Dacă e să propunem, de exemplu, formula "animal lingvistic" ca definiție semiotică, vom descoperi că pentru a interpreta semiotic termenii definiției, nu putem evita să ținem seama, în mod foarte serios, de animalitate, fie şi pentru a înțelege limba. Vom observa că ceea ce primează în expresie este secundar în interpretarea expresiei. Pentru că, în expresia "animal lingvistic, sensul termenului "lingvistic", nu numai că prespune ceea ce este, mai întâi de toate, o construcție animală, şi anume un Umwelt, dar diferențiază relațiile obiective ce includ un Umwelt nu de sus, independent, sau din exterior, ci din lăuntru.

A. Conținutul Experienței

Deşi ține de dimensiunea cognitivă a experienței, semiotica nu-şi are rădăcinile, cu precădere, într-o teorie. Mai întâi de toate, ea se bazează pe un proces, procesul de semioză, mai ales că un atare proces permite chiar această posibilitate, precum şi tot ceea ce este de actualitate în experiența oricărei ființe vii.

În anumite cazuri (precum al nostru) această actualitate poate da apoi naştere unor reflecții şi poate ajunge să constituie, prin ea însăşi, un obiect, în conformitate cu ceea ce-i este specific, şi anume dependența permanentă a experienței de acțiunea semnelor. În acel moment al reflecției interioare, semiotica începe ca o antroposemioză.

Ca orice altă activitate de reflecție, dezvoltarea semioticii este pasibilă de erori, false începuturi şi fundături. În final, poate că singura problemă care a abandonat, cel mai adesea, reflecțiile cu privire la semn a fost încercarea de a elucida distincția dintre un semn şi o reprezentare şi, prin urmare, diferența dintre semnificație şi reprezentare. Ne-am referit, cu precădere la această distincție în capitolul 4, dar câteva observații suplimentare ne vor fi de folos aici. Confuzia provine din faptul că fiecare semn trebuie să fie o reprezentare, dar, în timp ce fiecare semnificație implică reprezentarea, nu fiecare reprezentare trebuie să fie un semn. Cu alte cuvinte, semnul este o reprezentare de un anumit tip, dar numai de un anumit tip, în timp ce o reprezentare poate să fie – sau să nu fie – semn.

O reprezentare poate fi reprezentarea ei însăşi, sau poate fi a ceva diferit de ea însăşi. În primul caz, ea constituie un obiect, dar numai în al doilea caz constituie un semn. Iată de ce, aşa cum am văzut în capitolul 4, semnul – în ființa sa proprie, ireductibilă, implică întotdeauna o pură relație. În termenii tehnici stabiliți aici, am putea spune că o reprezentare ca atare poate fi doar o relație transcendentală, în timp ce un semn este, întotdeauna şi o relație ontologică. În semn, elementul transcendental al relației – factorul de reprezentare – este doar fundamental, adică baza sau fundamentul din care provine relația ontologică cu ceva diferit: semnificațiile. Iar semnul constă, formal, tocmai din această relație cu altceva.

În cazul unei reprezentări ca atare, ceea ce este fundamental poate coincide cu ceea ce este formal (cazul auto-reprezentării obiective). Când se întâmplă asta, reprezentarea există ca un obiect al conştientizării. Dar, în cazul unui semn, ceea ce este fundamental (reprezentarea aflată la baza relației de semnificare) şi ceea ce este formal (relația de semnificare însăşi) nu coincide niciodată. Este vorba de o problemă de modalitate, aşa cum am explicat, în discuții tehnice, în altă parte (mai ales 1986e: 39–40). Ca rezultat, deşi un obiect poate funcționa, experimental, şi ca semn, nu este nevoie s-o facă (luna, bine

cunoscută de omul din vechime, nu i-a amintit niciodată de Programul Spațial Apollo din Statele Unite, din anii '70, așa cum nu e nevoie nici ca zeul Apollo și luna să fie puși laolaltă pentru a semnifica un program destinat aselenizării). Iar un semn care este și obiect poate, în consecință, înceta de a fi semn, în orice privință dată pentru orice caz dat sau pentru orice percepție (ca atunci când facem un nod pentru a ne aminti de ceva, sau când nu ne putem aminti un cuvânt pe care anterior l-am căutat în dicționar, și așa mai departe).

Confuzia dintre semnele ca atare și reprezentări a fost, istoric, poate cea mai obișnuită cauză a neînțelegerii rolului semnelor în experiență. Această confuzie i-a făcut pe Descartes și pe Locke să considere ideile drept obiecte ale conștientizării noastre, iar apoi să se oștenească din greu pentru a înțelege cum ar putea – sau nu ar putea – aceste reprezentări să fie conectate cauzal – sau să semene – cu existența asumată (dar nu experimentată direct) a lucrurilor extramentale. Totuși, odată înțeles faptul că obiectele ca atare sunt întotdeauna reprezentări, dar reprezentările ca atare nu sunt niciodată semne, devine limpede că, indiferent în ce măsură ideile sunt semne, ele sunt diferite de – mai curând decât identice cu– obiectele conștientizării noastre aici și acum. Distincția dintre reprezentare și semn în ceea ce privește semiotica, este distincția dintre obiect și semn. O reprezentare poate fi obiect – sau nu –, dar a fi obiect înseamnă, în mod necesar, a fi reprezentare, în timp ce, pentru a fi semn, nu este suficient a fi reprezentare.

Aceste distincții sunt extrem de importante, iar înțelegerea lor deplină nu este lipsită de subtilitate. Punctul de intrare într-o înțelegere semiotică a ideillor ca semne este punctul de ieșire din interpretarea modernă a ideilor ca reprezentări, ca obiecte de care suntem perfect conștienți atunci când gândim. Tocmai în calitate de semne, ideile sunt separate de – mai degrabă decât identice cu – obiectele pe care le semnifică, iar obiectele semnificate ce devin, la rândul lor, semne, o fac devenind ele înseși diferite de ceea ce semnifică. Ca semnificate, obiectele presupun întotdeauna o relație cu ceva diferit de ele, de care depinde ființa lor ca obiecte, căci, în calitate de obiecte, ele există exact așa cum sunt cunoscute. Într-adevăr, existența lor ca obiect se află la capătul unei asemenea relații.

Totuși, nu e nevoie ca baza unei relații obiective de acest tip – elementele reprezentării în semnificare – să fie – neapărat – ea însăși un obiect și nici n-ar putea fi, în fiecare caz. Căci ființa obiectelor reprezentate ca diferite de ceea ce face reprezentarea implică, printre elementele reprezentării, cel puțin câteva care să pună baza obiectivității, fără a fi ele înseși o parte din acea bază directă. Experiența obiectelor care, la rândul lor, semnifică alte obiecte nu trebuie lăsată să oculteze acest punct fundamental, dacă e să adoptăm o perspectivă semiotică. Aceasta este o a doua subtilitate de care depinde foarte mult realizarea integrală a punctului de vedere semiotic.

Necesitatea existenței unui element obiectiv sensibil ca vehicul al semnului nu este esențială pentru funcționarea semnului ca atare, ci numai pentru transformarea obiectelor deja cunoscute ca atare, în semne și pentru alte obiecte. Totuși, funcția esențială a semnului a fost deja realizată atunci când obiectul a fost făcut, în primul rând, prezent. Căci, în acest caz, factorul intra-organismic (stadiul psihologic, să spunem, sau condiția nervoasă) pe baza căruia obiectul există, pentru început, ca obiect cunoscut, slujește deja la generarea relației prin care factorul în discuție servește la a face prezent în conștiință, ceea ce el însuși nu este, și anume obiectul. Apoi, obiectul însuși poate funcționa *pe rând* ca semn al altor obiecte, sau poate fi luat inferențial drept un "semn invers", pentru a abduce existența ideii care-i corespunde sau a stadiului psihologic pe baza căruia există, aici și acum, ca ceva experimentat sau cunoscut. Dar semnele aflate la baza obiectivității nu se prezintă niciodată

direct ca obiecte. Acest fenomen apare de la sine; posibilitatea sa este explicată (motivul acestei posibilități este dat) de ființa semnului, văzută ca esențial relațională mai presus de subiectivitatea a orice e pus în relație prin el, după cum am văzut în Capitolul 4.

Astfel, obiectele experienței ca atare depind, în fiecare caz, de semne, iar acestea se diferențiază, la rândul lor, în continuare, în codul experienței în alte semne, astfel încât un obiect, care se auto-reprezintă ca obiect, ajunge ca, prin asociații de diverse feluri să reprezinte şi alte obiecte, dincolo de el însuşi. În acest fel, un obiect ajunge să fie atât semn, cât şi obiect autonom.

Dar, pe parcursul experienței, obiectele nu se dizolvă numai în semne. Se dizolvă (sau se risipesc) şi în obiecte de tipuri foarte diferite. Aici ajungem la o a treia subtilitate, de care depinde înțelegerea aspectului esențial al semioticii, tot astfel cum semnele sunt anterioare lucrurilor cu care se întâmplă să fie parțial identice (dar sunt distincte de acestea). La nivelele cele mai primitive ale experienței şi de-a lungul experiențelor celor mai complexe, nu există nici un dubiu că anumite elemente de obiectivitate sunt şi elemente preiacente ale mediului fizic înconjurător. Dar nu în calitate de elemente preiacente sunt obiective. Ca elemente preiacente, în preiacența lor, ele nu au fost de loc obiective, în sensul dat de noi. Orice este obiectiv există printr-o reprezentare actuală, deci ca ceva cunoscut. Dacă ceea ce există ca ceva cunoscut se întâmplă să existe, în întregime sau parțial, şi din punct de vedere fizic, adică independent de cunoaştere, atunci spunem că, dincolo de faptul că este un obiect, acel ceva este şi un lucru – e cazul unui "obiect fizic". Astfel, în experiența noastră, lucrurile sunt incluse atât printre obiecte, cât şi pentru acele lucruri cărora obiectele le pot deveni semne. Dar obiectele pot deveni şi semne ale non-lucrurilor, ale greşelilor, erorilor, minciunilor, dorințelor sau fanteziilor de diferite feluri, inclusiv ale unor vise realizabile despre un viitor mai bun decât a ceea ce există. Orice este cunoscut este, ca atare – deci ca ceva cunoscut – obiectiv, indiferent dacă e vorba de Hamlet sau de Napoleon. Dar orice există obiectiv ar putea (ca în cazul lui Hamlet) sau nu ar putea (ca în cazul lui Napoleon) să existe *numai* obiectiv.

În consecință, nu vom depăşi granițele experienței introducând aici noțiunea de "lucru", căci exact în interiorul acestor granițe, unele dintre obiecte se prezintă ca având o experiență ce depăşeşte cunoaşterea ei. Noțiunea de lucruri, în contrast atât cu obiectele, cât şi cu semnele, apare inevitabil şi destul de devreme în experiența fiecăruia dintre noi, prin rezistența pe care o întâmpină dorințele noastre şi, firește, aşteptările noastre cu o asemenea regularitate încât nu există nici un adult real sau imaginabil care să nu aibă ideea unui mediu înconjurător conținând o mare cantitate de obiecte ce posedă o ființă sau o existență care depăşeşte experiența individului, exact în sensul că o mare parte din această varietate a fost anterioară eului individual, mult din ea îi e necunoscută eului individual (este plină de surprize bine-venită şi rău-venită) şi mult din ea îi va supraviețui eului individual.

Lucrurile, în sensul cel mai general, sunt tot ceea ce, în experiența mea, se dovedeşte a nu se reduce la experiența mea cu privire la ele, şi, în plus a se întrupa în structurile din mediul înconjurător, astfel încât e vorba nu de o simplă înțepenire a gândului sau a imaginației, ci de ceva care are o existență proprie, adică fizică sau "reală", în sensul că se desfăşoară separat de felul în care o gândesc eu. Într-un cuvânt, lucrurile au corp.

Notați, totuşi, şi transformarea pe care o impune semiotica în legătură cu felul în care folosim termenul comun "obiectiv". Cuvântul "obiect" şi derivatele sale trebuie preluate din uzul curent pentru a deveni *termeni tehnici* în contextul semioticii. "Obiectul" sau "structura obiectivă" se referă, în contrast cu diferitele folosiri uzuale, la devenirea lucrurilor prin

intermediul şi pe parcursul experienţei. Obiectele *nu* sunt ceea ce sunt lucrurile într-o fiinţă anterioară experienţei şi independentă de aceasta. Obiectele *sunt* ceea ce devin lucurile odată trecute prin experienţă – adică odată ce capătă acea existenţă proprie experienţei. Dar obiectele *nu sunt* numai lucruri trecute prin experienţă. Obiectele sunt mai mult decât lucruri, chiar şi atunci – ceea ce nu este întotdeauna cazul – când sunt şi lucruri. Obiectele implică întotdeauna o "relaţie cu un observator", ca să spunem aşa, sau, mai exact, cu un organism care are experienţa lor. Lucrurile implică o asemenea relaţie numai uneori.

În cadrul experienţei, statutul obiectelor nedesemnate a fi semne în raport cu obiectele desemnate a fi este deosebit de instabil, nu din cauza unei deficienţe în semn, ci din cauza unei instabilităţi în statutul obiectului ca atare. Această instabilitate caracterizează obiectul, indiferent dacă un anumit obiect (să spunem o stea sau un vampir) este şi un element fizic preiacent în mediul înconjurător, ceea ce face, după cum am văzut, ca fiecare tip de obiect, fiecare obiectivitate şi structură obiectivă ce se încadrează în experienţă să-şi datoreze fiinţa semnului. Statutul aparent derivativ şi instabil al semnelor, constituie obiectiv în ordinea experienţei, se datorează, prin urmare, faptului că orice obiect poate deveni un semn pentru orice alt obiect şi fiecare obiect, în cadrul experienţei începe ca – sau devine repede – semn pentru diferite alte obiecte (acestea din urmă depinzând de context şi modificându-se în timp).

La baza acestei aparente varietăţi rămâne, totuşi, o constantă. Ceea ce nu se schimbă, ceea ce rămâne invariabil la baza experienţei este rolul semnelor de a da viaţă obiectelor de indiferent ce tip, în primul rând, şi de a facilita dezvoltarea şi transformarea acestora.

Astfel, atunci când vorbim strict din perspectiva experienţei (ceea ce, desigur, trebuie să facem în toate contextele în care sperăm să evităm amăgirea), semnul nu este, în nici un caz, un lucru printre multe altele: semnul nu este deloc lucru; nu este nici măcar, în primul rând, o clasă distinctă de obiecte. Ca tip de obiect, sau ca structură obiectivă în contrast cu alte structuri obiective, semnul este neaşteptat de instabil şi derivat, pentru că este ceea ce toate lucrurile – nu numai câteva – devin în cursul experienţei. Dar mai întâi de toate şi cât se poate de radical, un semn nu este nici lucru, nici obiect, ci modelul conform căruia se îmbină lucrurile şi obiectele pentru a ţese pânza experienţei; în acest model, o parte stă pentru alte părţi, astfel încât să dea un înţeles mai mare sau mai mic întregului în diferite momente şi în diferite contexte.

Acest statut al semnului – datorită căruia el însuşi nu este ceva sensibil sau perceptibil (chiar dacă se bazează pe – sau are drept "vehicul" – ceva sensibil sau perceptibil), ci aranjarea unor asemenea elemente în conformitate cu ceea ce semnifică şi furnizează drept context de semnificare obiectelor trecute prin experienţă – este, aşa cum vom vedea, cheia spre un proces superior de semioză lingvistică, care, aşa cum, de asemenea, vom vedea, trasează graniţa între formele umane de viaţă şi celelalte animale. Prin obiectivarea acestui statut inteligibil, dar imperceptibil şi insesizabil, deci prin introducerea în obiecte a capacităţii de a fi stipulabile, se ajunge exact la ceea ce constituie antroposemioza spre deosebire de zoösemioză şi este marcat începutul limbii (anterioară apetenţei spre comunicare, de pildă, în vorbire) ca sistem de modelare distinct[20].

Dar, pentru a dezvolta eficient acest punct, trebuie mai întâi să dezvoltăm integral noţiunea de "întrupare" ca structură obiectivă fundamentală. Am văzut mai sus că noţiunea de a avea un corp este proprie acelui tip de obiect care este şi lucru. Dar nu numai lucrurile au corp. Întruparea este un fenomen general al experienţei, prin aceea că orice întâlnim, învăţăm sau facem cunoscut prin experienţă are un aspect accesibil printr-o modalitate

senzorială oarecare, fie şi prin fiinţa fizică a urmelor grafice sau sunetelor subsumate în cadrul limbii şi folosite pentru a avea un text (spunem chiar un *corpus* literar). pe acest fenomen se bazează şi în acest mod este transmis un obiect oarecare destinat analizei, obiect care (aflăm uneori, ulterior, iar alteori ştim – sau credem că ştim – de la început,) nu are nici un alt corp în afara celui textual. Exemple tipice sunt inorogul medieval, minotaurul antic, sferele cereşti care au dus la condamnarea şi încarcerarea lui Galilei.

La acest fenomen ne-am referit mai sus, atunci când, pe baza noţiunii de obiecte a căror experienţă o avem ca lucruri – am făcut şi distincţia dintre obiectele care pot fi lucruri şi cele care nu pot fi lucruri. Un lucru experimentat şi un obiect al experienţei nu sunt perfect similare. Desigur, fiecare lucru *experimentat* este, prin chiar acest fapt, şi un obiect al experienţei. Dar nu se poate spune în nici un caz că orice obiect al experienţei este şi un lucru în sensul de a avea – aşa oum experienţa arată a se întâmpla cu mare parte din natură – o existenţă preiacentă comunităţii umane şi independentă de o întrupare în interiorul acelei comunităţi.

Această distincţie este ilustrată de obiectele care sunt uneori identice cu lucrurile fizice; de pildă, "Steaua Nordului" denumeşte o entitate naturală unică contextualizată într-un cadru de referinţă specific cultural, dar şi magnetic şi planerar. În alte momente, obiectele se identifică cu lucrurile fizice, fără a ajunge, totuşi, la o identitate unică cu acestea – aşa cum, pe o anumită porţiune, graniţa dintre Iowa şi Illinois "este" fluviul Mississippi sau aşa cum Preşedintele Statelor Unite a fost, iniţial, identificat cu Washington, iar ulterior, cu un întreg şir de succesori. În alte momente, structurile fizice sunt făcute să instanţieze obiectivitatea, fără a fi în nici un caz, identice cu obiectul întrupat local, aşa cum statuia lui Romulus şi Remus ca fondatori ai Romei, sau statuia minotaurului, are aspectul fizic al unui lucru, fără ca acel aspect fizic să fie deloc ceea ce e propriu obiectivităţii sale, în contrast cu pârâiaşul de munte care-şi începe experienţa ca obiect cu o fiinţă fizică cât se poate de adecvată obiectivităţii sale, cu care se identifică. Deci, se întâmplă şi ca multe obiecte ale experienţei să nu aibă o existenţă fizică adăugată la întruparea lor în texte. Credem că Cenuşăreasa, ca şi pantoful ei de sticlă şi trăsura din coajă de dovleac, sunt pur obiective într-un fel în care stâncile şi stelele nu sunt. Sferele cereşti, despre care s-a crezut, multă vreme, că întrupează chiar stelele, s-au dovedit a nu le întrupa deloc. Stelele s-au dovedit a fi corpuri, iar sferele s-au dovedit a fi doar obiecte, în sens strict ficţional, făcând abstracţie de întregul înveliş al experienţei prin înţelegere, care a confundat obiectivitatea lor cu existenţa fizică proprie lucrurilor devenite obiect, adică experimentate.

Vedem astfel mai bine că lumea experienţei, aşa cum este experimentată, este perfect obiectivă, nu mai puţin decât celula canceroasă sau glonţul de argint (folosit pentru a ucide lupii vrăjiţi) sau pârâiaşul de munte. Vedem, de asemenea, că universul fizic, prin ceea ce are material, există în universul obiectiv al experienţei (şi ca parte a acestuia), de fapt ca schelet al acestuia, ca să spunem aşa. Dar vedem şi că lumile obiective şi fizice nu sunt, în nici un caz co-terminale, căci fiecare se extinde în felul său mult dincolo de limitele celeilalte.

Desigur, strict vorbind, numai lumea obiectivă, în toată diversitatea sa amestecată cu fizicalitatea, există ca o lume experimentată. În ceea ce-l priveşte, mediul fizic înconjurător poate să existe sau să nu existe astfel – adică, obiectiv, sau experimentat –, iar atunci numai parţial. Cel puţn aceasta este noţiunea fiinţei şi a existenţei fizice pe care experienţa ne-o impune fiecăruia dintre noi, noţiunea că există ceva mai mult din ceea ce experimentăm sub aspect de întrupare decât elementele la care se reduce experienţa noastră, astfel încât există,

fără nici o îndoială, "lucruri pe care încă le avem de învățat și lucuri pe care s-ar putea să nu le știm niciodată".

Un aspect deosebit de interesant al necesității ca obiectele să aibă o întrupare, fie și numai "textuală" sau lingvistică în sensul de a transmite printr-un mijloc sensibil subsumat ordinii limbii, devine evident în acele cazuri în care obiectele despre care se discută sunt, prin definiție, perfect independente de lumea corpurilor: este cazul spiritelor îngerilor și zeității presupuse de convingerea religioasă occidentală. Aici, tocmai întruparea obiectivă – textele care explică și argumentează natura și realitatea acelor ființe – este negată ca esență a obiectului experimentat prin discurs. Acest caz este în contrast puternic cu, de pildă, inorogul, care s-a dovedit numai contingent a duce lipsă de o formă corporală, dincolo de corpusul discursiv sau textual.

Deși aceste considerații nu reușesc să epuizeze varietatea modurilor în care obiectivitatea și existența sau ființa fizică se întrepătrund, ele sunt, poate, suficiente pentru a demonstra ceea ce am spus în capitolele anterioare, și anume că acel contrast dintre ființa obiectivă și cea fizică în experiența noastră este un contrast fundamental între două ordini sau cadre care nu sunt identice punct cu punct, nici chiar atunci când se întâmplă să coincidă. Obiectivul și fizicul depind unul de altul fără a fi coextensive și fără a fi articulate în același fel. Acest ultim punct este extrem de important și trebuie luat serios în considerare. Din cauza lui, structura experienței și structura naturii sunt variabile relativ independente.

Astfel, avem o regulă generală: ființa fizică, în timp ce, în cadrul experienței, dovedește a implica o dimensiune ce depășește experiența, din punct de vedere material, ea dovedește a-i furniza experienței o dublură necesară. Adică, fără ca experiența să poată fi redusă la punctele în care ființa fizică și cea obiectivă coincid, ea constă, formal, dintr-o structură obiectivă materializată printr-o rețea de relații fizice care nu ar fi exact ceea ce sunt în afara experienței, dar care nu sunt nici întreaga experiență. Simultan, lumea obiectivă (lumea experienței) parțial dezvoltă și parțial restructurează mediul fizic înconjurător în care există. Această axiomă este adevărată și pentru rețeaua biosemiotică a lumilor obiective luate ca totalitate (cf. Bargatzky 1978; Lovelack 1972, 1979, 1988).

Vedem astfel că acțiunea proprie semnelor se află în centrul interacțiunii dintre ființa obiectivă și cea fizică ce constituie experiența și ilustrează, în procesul constituirii, faptul că semnul trebuie să fie, după cum am văzut în capitolul 4, o ființă pur relațională pentru a funcționa și a acționa așa cum face, jucând exact rolul de mediator, dincolo de dinamica interacțiunii fizice (fie ea materială și fizică, sau psihologică și psihică după cum au arătat Peirce, c.1906; 5.484, ca și Poinsot 1632.: 195/3–9, 18–29). În semioză, semnul nu se manifestă deloc ca o ființă fizică, nici măcar ca un obiect de un tip și de o varietate particulară. Semnul apare, mai curând, ca legătura prin care obiectele (fie ele entități corporale sau doar obiective) ajung să stea unele pentru altele într-un context – sau într-o rețea – specifică a experienței.

Se dovedește că pânza de păianjen a semioticii nu cuprinde numai lumea vie (biosfera), așa cum nu cuprinde doar domeniul organismelor cunoscătoare. Însăși așa-zisa lume fizică există în lumea experienței. Dar nu în calitate de lume a experienței este lumea fizică numită fizică. Așa cum am văzut, ca lume a experienței, ea se numește, pe bună dreptate, lume *obiectivă*. Discriminarea *ulterioară* între obiectele experienței, dintre acele obiecte care sunt și existente fizice și acelea care sunt *numai* obiecte ale experienței este ea însăși o problemă de experiență. Dihotomia dintre subiectiv, pe de o parte, care este în esență, cât se poate de privat sau iluzoriu, și obiectiv, pe de altă parte, care este public, real și independent de

observator, pur şi simplu nu se mai păstrează atunci când este luată serios în considerare şi analizată în lumina singurului instrument de care dispunem pentru a deosebi adevărul (sau ceea ce se ține) de fals (sau ceea ce nu se ține). E necesară o tricotomie şi încă o tricotomie de un tip foarte special.

Categoria esențială pentru lumea experienței ca atare este categoria obiectivului: orice există, în orice fel, ca ceva cunoscut obiectivului în acest sens, i se opune atât fizicul în sensul lucrurilor din mediul înconjurător experienței şi, ca atare, apte să-i supraviețuiască, cât şi subiectivul, în sensul adâncimilor psihologice sau psihice ale individului, în măsura în care nu sunt accesibile aici şi acum. Cu alte cuvinte, avem o tricotomie în care subiectul se află în centrul unei pânze de relații cu cuprinde tocmai o lume obiectivă. Prin această pânză, fiecare subiect este implicat şi în alte pânze de păianjen, cu alți centri, fiecare cuprinzând o rețea obiectivă. Filamentele şi urzeala acestei rețele de pânze de păianjen care se intersectează cuprind aspecte ale unor subiectivități ce există prin dimensiunile lor materiale ca elemente active în mediul fizic înconjurător, dincolo de modalitățile în care subiectul are experiența mediului şi o reconstruieşte structural ca pe o lume obiectivă pe care o poate împărți cu alții. Urzeala acestei rețele oferă apoi aceste aspecte unei examinări atente dintr-o serie de perspective bine definite şi astfel obiectivează aspectele subiective şi le încorporează acum ca aspecte a ceva diferit, adică ale unui Umwelt, o lume obiectivă împărtăşită de mai mulți agenți, aflată în contrast cu mediul înconjurător.

B. Lumi Obiective Specifice Speciei

Având în minte acest mod de a înțelege obiectivitatea, un concept folositor pentru a discuta ființa semnelor ca elemente care construiesc, prin experiență, o lume strict obiectivă este conceptul de *Umwelt*. Formulat, pentru prima dată la sfârşitul secolului al XIX-lea de biologul Jakob von Uexküll şi dezvoltat datorită cercetărilor recente din secolul nostru (von Uexküll, 1899–1940), acest concept – cu modificări importante aduse modului mult prea kantian şi inutil de anti-evoluționist în care a fost formulat inițial – este folosit pe scară largă în semiotica contemporană în legătură cu doctrina semnelor.

Mediul înconjurător, reconstituit selectiv şi organizat în conformitate cu nevoile şi interesele specifice ale organismului individual constituie un *Umwelt*. Astfel, *Umwelt*-ul îi corespunde unui *Innenwelt* (sau hartă cognitivă, dezvoltată în fiecare individ) şi depinde de acesta. Innenwelt-ul îi permite individului să-şi găsească drumul în mediul înconjurător şi să se insereze într-o relație de comunicare, interes şi viețuire pe care o are în comun, în primul rând cu mai mulți alți indivizi de acelaşi fel. Dacă organismul nu s-ar putea obiectiva îndeajuns de mediul fizic pentru a-şi procura, de pildă, hrana, nu ar putea – după cum a remarcat, mai mult sau mai puțin inspirat, Jacob (1982:56) – să mai trăiască pentru a povesti cum a făcut.

Desigur, posibilitatea coincidenței dintre mediul înconjurător şi elementele obiective obținute pe baza experienței, ce pot fi mărite la infinit prin controlul critic al obiectivării, se află în centrul ştiinței şi constituie baza tuturor studiilor şi experimentelor pe drept cuvânt numite ştiințifice. Dar această posibilitate, verificabilă critic, se datorează deja unei trăsături speciale – textualității, aşa cum vom vedea – ce face ca Umwelt-ul specific uman – Lebenswelt-ul, cum este numit uneori – să fie un Umwelt extrem de maleabil, deschis (aşa

cum nu este deschis nici un Umwelt de pe planeta noastră) spre reconstituire prin modalități alternative de obiectificare, atât în sine, cât şi în relație cu mediul fizic înconjurător ca atare.

Astfel, în principiu, Umweltul este o lume model din punctul de vedere al posibilității: este una dintre infinitele varietăți de alternative posibile conform cărora elementele fizice ale mediului pot fi aranjate şi încorporate într-o supra-structură arhitecturală de experiențe posibile, mai ales în ceea ce priveşte anumite forme biologice. Dar, din punctul de vedere al locuitorilor săi, un Umwelt este lumea actuală a experienței şi a realității de fiecare zi. Prin comparație cu această lume actuală a experineței, fizicul preiacent în ființa sa proprie este secundar, derivat şi nu neapărat recognoscibil, în conformitate cu necesitățile intrinseci ale propriei sale ființe.

În general, astăzi credem, de pildă, că Umwelt-ul uman ce încorporează instituția sclaviei este un habitat specific speciei mai puțin acceptabil decât un Umwelt din care sclavia este absentă. "Lumea model" a secolului XX este profund diferită, în această privință de "lumea moel" considerată acceptabilă de vechii greci, de Sfântul Pavel, de omul medieval şi aşa mai departe. Umwelt-ul din Sparta era profund diferit de cel din Atena, iar în mediul înconjurător comun o mare parte a resurselor fizice era folosită pentru a stabili ce model obiectiv ar trebui să domine şi chiar să le înlocuiască pe celelalte. Roma a încercat să domine nu atât armătura fizică a Umwelt-ului cartaginez, cât Umwelt-ul însuşi pe care-l susținea acea armătură.

Din punctul de veder al experineței noțiunea de Umwelt şi noțiunea de realitate sunt inseparabile. Totuşi, ceea ce este distinctiv în experiența umană, în contrast cu o conştiință structurată pur perceptual este, fără îndoială, descoperirea că Umwelt-ul şi mediul fizic înconjurător nu sunt, totuşi, coextensive. Din această simplă umbră de înțelegere, diferită de sine, ia naştere întreaga întreprindere a ştiinței şi tehnologiei, pe de o parte, şi moralitatea – diferită de moravuri –, pe de altă parte.

În consecință, problema acțiunii semnelor în contextul experienței noastre este, în mod fundamental, problema sursei comune a tuturor Umwelt-urilor (apariția obiectivității, înțeleasă în ceea ce o face să difere de mediul fizic ca atare) şi, formal, problema apariției, în cadrul obiectivității, a *înțelegerii diferenței* acesteia de mediul fizic. Această din urmă înțelegere, aşa cum vom vedea, este echivalentă cu invenția limbajului sau – ceea ce înseamnă acelaşi lucru – cu apariția textualității. Poate că există forme de semioză ce acționează deja în natura fizică înainte de apariția vieții şi e sigur că vor continua să acționeze independent de aceasta. Dar numai în Umwelt întâlnim, cu pregnanță, primul fenomen de semioză, înțelegerea explicită a funcției esențiale pentru semn: funcția de "referire" sau *renvoi*, un cuvânt prin care Jakobson, după cum a arătat Sebeok (1984a: 66) "a captat şi a definit cu precizie fiecare proces de semioză, în conformitate cu formula clasică *aliquid stat pro aliquo*" (un lucru stă pentru altul)[22]

Acesta este unul dintre aspectele cele mai importante care trebuie scoase în evidență în legătură cu semnul: nu există nici un obiect care să nu depindă, *în obiectivitatea sa*, de acțiunea simultană a semnului, ce face prezent în experiență ceva diferit de el însuşi, ceva ce el nu este.

Punctul următor în legătură cu ceea ce este o experiență (specifică speciei într-un Umwelt uman este bine formulat într-o observație a lui Maritain (1957: 52–54): pe de o parte, animale, altele decât cele umane, se folosesc de semne, dar nu ştiu că e vorba de semne, iar pe de altă parte, naşterea limbajului şi înțelegerea relației de semnificare ca atare – distinctă de vehiculul semnului sau de materializarea perceptibilă a semnului ca bază a semiozei, ca şi de obiectul semnificat – sunt unul şi acelaşi lucru. Căci "ceea ce defineşte

limbajul nu este folosirea cuvintelor, nici chiar a semenlor convenţionale; este folosirea absolut oricărui semn ca ceva care implică cunoaşterea sau conştientizarea relaţiei de semnificare"[22]. Din această relaţie ca atare constă, formal şi strict, diferite de planul fundamental şi de cel perceptual, *semnul* în fiinţa sa proprie şi deci o infinitate potenţială" – ceea ce autorii ulteriori au numit "semioză nelimitată" – este folosirea semnului în măsura în care manifestă faptul că mintea a înţeles şi a scos în evidenţă relaţia de semnificare.

Această trăsătură deschide posibilitatea unui test şi astfel stabileşte graniţa dincolo de care zoösemiotica devine antroposemiotică. În acest moment Umweltul specific închis se deschide într-o perspectivă infinită; zoösemioza devine antroposemioză, capabilă de progres infinit[23].

C. Semioza Umană: O Semioză Specifică Speciei

Relaţia de semnificare odată înţeleasă în mod autonom, diferită de un obiect particular ce semnifică un alt obiect particular semnificat, devine posibil să desprindem acea relaţie de orice vehicul obiectiv particular al semnului şi, luând chiar acest context invizibil drept bază pentru reprezentări ulterioare, să-l ataşăm, în schimb, unui alt obiect. Acest alt obiect va fi folosit acum, datorită alegerii, în locul vasului original – adică, va servi acum drept bază unei relaţii ce avea, iniţial, alt fundament. Cu posibilitatea unei astfel de alegeri, un nou tip de semn şi o nouă modalitate de semnificare capătă o existenţă obiectivă – e vorba de semnul *stipulabil*.

Ceea ce numim "semne lingvistice" sunt o varietate specifică sau o subspecie a semnului stipulabil. Membrii acestei submulţimi sunt predominant arbitrari, deşi naturali în măsura în care coexistă în relaţii nu mai puţin decât (de fapt, exact atât cât şi) alte tipuri de semne ca atare – de pildă, semnele ce materializează conexiuni care sunt fizice înainte de a deveni şi obiective şi sociale (precum legătura dintre nori şi ploaie sau dintre fum şi foc); sau semne formate din conexiuni care sunt obiective asociativ (precum legătura dintre lumina lumânărilor şi îndrăgostiţi, dintre feţe de masă şi mâncare); sau din conexiuni care sunt manipulatorii (precum faptul că apeşi pe un buton şi primeşti un pachet cu mâncare) mai curând decât stipulative; sau semne sociale subsecvente limbajului ce materializează conexiuni care sunt numai obiective şi culturale (precum legătura dintre drapel şi ţară). Capacitatea de a înţelege ceea ce stipulează cu adevărat semnele lingvistice, în contrast cu aceea de a face asociaţii bazate pe aspectele lor perceptibile, este tocmai ceea ce se înţelege prin "inteligenţă" în sensul competenţei lingvistice[24] specifice speciei umane. Această capacitate este "o subspecie a competenţei semiotice", după cum spune Johnson (1985:279), care adaugă competenţei biologice specifică speciei o dimensiune istorică în sens Lamarckian, introducând astfel în lumina obiectivă a speciei elementul textualităţii.

Folosind terminologia mai veche a imaginilor şi ideilor pentru a descrie premisele conceptuale care sunt pre-zoösemiotice, Maritain a încercat să descrie situaţia astfel (1957:53):

> În mod normal, în dezvoltarea unui copil, este necesar ca ideea să fie "întruchipată" de simțuri și să fie trăită, înainte de a se naște ca idee; este necesar ca relația de semnificare să fie mai întâi exercitată activ printr-un gest, un strigăt, un semn senzorial îmbibat de dorința ce urmează a fi exprimată.
>
> *Știind* că această relație de semnificare va veni mai târziu, și va trebui să constea în a avea *ideea*, fie și numai implicită, a ceea ce este semnificat. Animalele și copii, folosesc această semnificație; nu o percep. Când copilul începe să o perceapă (apoi o exploatează, se joacă cu ea, chiar și în absența nevoii reale căreia-i corespunde) – în acel moment a apărut ideea.

Dar această descriere nu-și atinge scopul, decât în cazul în care se specifică *ulterior* că desprinderea relației de elementele relaționale se realizează în așa fel încât relația (imperceptibilă în ființa sa proprie), poate fi folosită drept bază obiectivă, care, direct, ca atare (și anume – ca ceva imperceptibil) reușește *ulterior* să stea pentru și să reprezinte o altă relație, și așa mai departe. (Dacă la capătul acestei alte relații se află un obiect care este, la rândul său, imperceptibil nu are importanță, deși acest fenomen scoate în evidență ceea ce este distinctiv pentru semioza în discuție). Un câine, de pidlă, care vrea să fie scos afară, poate învăța, desigur, să simuleze nevoia de a ieși afară, ca o modalitate de a-și manipula stăpânul, "chiar în absența nevoii reale căreia-i corespunde gestul său". Și totuși, în acel moment, nu a apărut o idee în sensul dat aici, indiferent cât de jucăuș a devenit câinele în eforturile sale.

În centrul diferenței dintre Umwelt-ul uman și Umwelt-ul altor organisme cognitive se află "ideea", în acest sens specific semiotic: relația însăși care constituie semnificația este înțeleasă în ființa sa proprie, simultan imperceptibilă și remarcabilă, atât din punctul de vedere al unui semnificat dat, cât și din punctul de vedere al unui vehicol al semnului – și prin urmare, este separabilă de orice vehicol dat și atașabilă oricărui alt vehicol, precum și ușor de direcționat spre un alt obiect, sau spre același obiect în noul său context. Această diferență face posibilă intervenția unui text ca atare.

Textele nu sunt numai literare. Pot fi orice structuri fizice făcute să întruchipeze idei în sens semiotic. De fapt, întreaga cultură, în acest sens radical (cf. Danow, 1987) este un text. În acest sens, cultura ca text este o rețea de semne, a cărei grilă de articulații este aleasă în nodurile critice, deși nu în toate nodurile (ceea ce ar fi imposibil, o limită extremă a inteligibilului a atins, de pildă, Joyce în *Finnegans Wake*). Aceste noduri critice sunt alese diferențiat și în diferite grade în cazuri individuale, dar, odată alese, sunt ulterior desprinse, de fapt, de alegerile inițiale și *naturalizate*, prin modelele de obișnuință ale unei comunități, drept "convenții", în sensul tare al modului în care facem lucrurile (de preferință, fără să ne gândim) aici.

Rețeaua are o structură ierarhică sau cvasi-ierarhică în raport cu aspectul fizic al obiectelor experimentate în cadrul rețelei[25]. Astfel, un artifact tehnologic materializează relativități controlate și stipulate critic, așa cum face și o creație artistică sau literară, și toate trei vor sluji drept mărturie documentară, în viitor, vreunui istoric sau antropolog sau extraterestru care va încerca să înțeleagă Umwelt-ul uman contemporan. Dar, în timp ce relațiile obiective materializate în aparatul tehnologic se leagă *direct și* de constituția sa fizică *ca atare*, pentru ca aceasta să funcționeze ca instrument, relațiile obiective manifestate într-o structură artistică domină constituția fizică a întregului în cu totul alt mod. În sfârșit, relațiile obiective ce constituie opera literară tind a fi o variabilă relativ liberă în raport cu materializarea lor, adică baza lor accesibilă senzorial. Din acest motiv, cuvântul scris tinde să funcționeze ca analog primar al felului în care înțelegem textul, în măsura în care relația de

semnificare apare aici nu numai ca subiect al controlului critic (deci cultural), ci şi sub forma cel mai des supusă controlului critic (adică forma lingvistică), în timp ce păstrează, totuşi, o permanenţă a expunerii (cuvântul scris, în contrast cu cel vorbit).

A crea un text înseamnă, prin urmare, a deveni conştient de diferenţa dintre mediul fizic înconjurător şi lumea obiectivă şi a te juca cu această diferenţă, construind astfel un sistem de semne expresiv în conştiinţa diferenţei, pe care, de altfel, o sporeşte. A crea un text se bazează pe înţelegerea faptului că "rolul obiectului în semioză nu este", cum spune Johansen (1985:235), " limitat la a fi un element într-o situaţie experienţială interpretată pentru a spune dacă un simbol i se aplică sau nu". A crea un text înseamnă a proceda în consecinţă în folosirea liberă a semnelor pentru a structura obiectivitatea într-o manieră accesibilă numai unui co-specific exact în sensul de alt organism capabil de exact aceeaşi înţelegere şi capabil a percepe semnele modelate pe baza ei (deci codificate conform unor modele ce nu sunt nici reductibile la, nici accesibile prin dimensiunile perceptibile ale structurii semnelor). A crea un text dat este deci o funcţie în sensul lui Peirce.

Pentru a înţelege această funcţie, trebuie clarificaţi doi termeni: "cod" şi "idee".

D. Caracterul "Convenţional" al Semnelor în Antroposemioză

Când termenul de "idei" e definit semiotic, deci ca descoperire individuală a relaţiei ca atare, ca o conexiune şi o diferenţă între semn şi semnificat, întrebarea care se pune este: cum împărtăşim şi altora această descoperire? Cum e înţeleasă o relaţie de semnficare, ce poate fi desprinsă de un vehicul al semnului şi ataşată de un altul; cum poate fi comunicată această diferenţă? Aceasta este întrebarea pentru care termenul "cod" este propus ca răspuns. Cu alte cuvinte, "ideea" este pentru Innenwelt ceea ce este codul pentru Umwelt-ul specific uman (şi indiferent de locul de pe planetă în care ne aflăm). A înţelege ce este un text şi a înţelege ceea ce este specific vieţii omeneşti este unul şi acelaşi lucru.

Percepţiile unui animal care învaţă din experienţă şi credinţele unui animal uman ca subiect al criticii raţionale reprezintă chei spre textualitate ca o formă specific umană de obiectivitate. Între "închipuiri" distingem două forme iconice deosebite: imaginile, care derivă din – şi se reduc la – o corelaţie între obiectele accesibile senzorial ca atare (dată fiind o înzestrare biologică specifică) şi concepţiile sau ideile ce exprimă relaţiile de semnificare în fiinţa care le e proprie ca relaţii (deci indiferent de baza lor subiectivă şi, în consecinţă, separabile de orice vehicul dat al semnului ca obiect al legării de un motiv obiectiv în altă parte şi în alt mod). Ideile înţelese în acest sens, drept concepţii în interiorul percepţiilor despre lume, sunt unice în antroposemioză şi absolut specifice omului.

Dar pentru a stabili baza concepţiilor *împărtăşite*, aceste idei trebuie materializate într-o structură obiectivă accesibilă public, ceea ce nu este cazul atâta timp cât singura lor manifestare este cortexul cerebral al individului pentru care o anumită idee a căpătat o formă. O relaţie obiectivă dată, văzută în caracterul său detaşabil, nu trebuie doar separată, ci şi legată de altceva: trebuie să i se atribuie o nouă bază în aşa fel încât această nouă bază să poată fi, la rândul său, percepută ca un vehicul al semnului în raport cu obiectivitatea iniţial percepută în altă parte. Codul este corelarea şi proporţionarea unui element sensibil accesibil la o obiectivitate înţeleasă ca fiindu-i corelată. Ideea trebuie corelată cu un element fizic din

cadrul experienței, care este considerat a sluji de bază pentru relația în care constă, în mod expres, ideea. Această corelație este ceea ce constituie un *cod*, diferit de idee.

Şi codul şi ideea sunt interpretanți logici[26], dar interpretantul logic considerat atât din punctul de vedere al Innenwelt-ului (ideea), cât şi din punctul de vedere al Umwelt-ului (codul). Astfel, un cod orientează şi direcționează relațiile dintre obiecte într-un mod accesibil public. Cel care codifică va stăpâni procesul de codificare în aşa fel încât va rezulta o reduplicare parțială (am putea spune, o suprapunere suficientă) a ideilor aflate în spatele codificării originale, impunând astfel, până la un punct, o *concepție comună* (un *moment intersubiectiv*) în cadrul obiectivității împărtăşite perceptual şi dincolo de ea. Umwelt-ul, perceptual în sine, în conformitate cu constrângerile specifice ale unei moşteniri biologice, este acum modificat şi restructurat din interior, datorită unor relații obiective ulterioare, care, în ceea ce le priveşte, nu sunt direct constrânse de moştenirea biologică. Pe scurt, codul aparține obiectului experimentat, iar ideea îi aparține organismului care experimentează. Amândouă servesc în acelaşi mod la fundamentarea, canalizarea şi definirea sau specificarea relațiilor de dependență ce cuprind lumea obiectivă în ființa sa integrală, ce subsumează lumea fizică.

Până acum am remarcat că semioza, în sensul cel mai deplin al acțiunii semnelor, se extinde mult dincolo de frontierele culturii şi chiar mult dincolo de frontierele societăților animale, incluzând dinamica lumii plantelor şi chiar dinamica fizicii şi chimiei până la un nivel de quantum, în măsura în care e vorba de *rezultate ulterioare* şi de *o interacțiune guvernată de lege*. Ne-am concentrat asupra absorbției şi redistribuției explicite a elementelor din mediul fizic în cadrul rețelei relaționale a lumii obiective prin intermediul unei experiențe mediate cognitiv. Am luat în considerare constituirea unor Umwelt-uri, specifice speciei, corespunzătoare unor Innenwelt-uri, în scopul de a ajunge la genul proxim în contrast cu care diferența specifică a lumii umane – un Lebenswelt – ar putea deveni vizibilă.

Vedem acum că această diferență este textualitatea, în sensul exact al introducerii în lumea obiectivă a unor relații care nu se bazează pe elementele perceptive ca atare, relații ale acelui Umwelt corelat cu o moştenire biologică specifică speciei. Aceste relații alternează însăşi obiectivitatea experienței şi-i adaugă acelei experiențe, ca o posibilitate, elementul controlului critic. Nu este vorba de control în sensul brut de ceva modificat sau modificabil prin efortul muscular şi prin planul organismului (ca, de pildă, bibanul contemplând un pârâu de munte înainte de construirea barajului şi după aceea), ci în sensul bogat de recunoaştere a posibilității, în ființa sa obiectivă, diferită de întreaga ordine a elementelor fizice ca atare date, în realitate, aici şi acum.

"Exaptarea"[27] sistemului uman de modelare (să spunem, limba în sensul de bază) prin intermediul vorbirii într-un sistem de comunicare este deci numai un aspect al textualității: e vorba, mai exact, de acel aspect prin care intenția de comunicare capătă o materializare distinctă de celelalte scopuri implicate atunci când acțiunea e direcționată, dincolo de limbă, spre stabilirea structurilor postlingvistice de organizare civilă, adăpost, comerț, îmbrăcăminte şi aşa mai departe. Şi aceste alte sisteme depind de semnul stipulabil actualizat în mod determinat (un "semn convențional") în sensul cel mai deplin al unei manifestări alternative contingente a relației de semnificare înțeleasă în sine, diferită de orice bază subiectivă dată. Dar aceste alte sisteme sunt necesare pentru a ține seama de materializarea lor materială ca obiecte create pentru a îndeplini mai mult decât o funcție comunicativă (în cazul unei case, de pildă, pentru a rezista elementelor naturii, în cazul unei maşini, pentru a acționa

consecvent ş.a.m.d.) Prin contrast, limbajul, "exaptat" pentru a comunica, prin materializarea într-un sistem de elemente perceptibile raţional, nu mai trebuie să ţină seama de forma corporală minimal necesară pentru o singură funcţie în puritatea ei. Căci nici această funcţie nu mai e necesară decât pentru a transmite codul, conform căruia relaţiile constituite din idei au fost transferate din Innenweltt în Umwelt fiind determinate pentru experienţa altora, capabili să înţeleagă codul exact în fiinţa sa convenţională (situaţia sa de a fi incidental constituirii raţionale a bazei sale imediate, caracterul său "arbitrar" fiind, întâmplător, această modalitate dedusă din obieciurile stipulate). Astfel, animalele altele decât cele umane percep diferenţa dintre uniforma generalului şi cea a civilului, dar numai animalele umane au o şansă de a înţelege această diferenţă nu în efectele sale materiale (căci şi animalele au experienţa relaţiilor sociale de putere), ci în constituirea sa formală (care este, în primul rând, culturală şi abia derivat - socială).

În acest sens, putem fi de acord cu Barthes că "orice sistem semiotic are şi o adăugire lingvistică" (1964:10; cf. Culler 1982:21). În acelaşi timp, noi susţinem o teză mai fundamentală: *orice sistem lingvistic are un surplus semiologic*. Limba nu este numai un sistem autonom; încă şi mai puţin "o semiotică în care pot fi traduse toate celelalte semiotici" (Hjelmslev, 1961:109). Particularitatea structurală a limbii nu este nelimitată în acest sens. Însă limba este nelimitată în sensul de a fi capabilă să orienteze toate celelalte semiotici (şi semioze) spre traiectoria intenţiei comunicative eliberate de o moştenire biologică specifică speciei. "Adăugirea lingivstică", departe de a stabili baza pentru toate celelalte semiotici, ţine mai curând de surplusul şi perfecţionarea lor în comunitate – adică atunci când sunt atrase şi împărtăşite prin mediul diafan şi prin reţeaua de relaţii (cu deosebire, codurile) prin care lumea obiectivă primeşte o textură de inteligenţă.

Într-o asemenea comunitate, conţinutul naturii înseşi şi al biosemiozei în particular sunt sporite şi transformate în conformitate cu posibilităţile obiective ce nu au fost prefigurate ca atare în sau prin moştenirea biologică a speciei. Aceste posibilităţi sunt mai curând lărgite prin mijloacele lamarckiene ale convenţiei, care este transmisibilă prin vehiculul protofizic al corelării codurilor materializate în elemente fizice remodelate prin înţelegere. Elementele fizice ale comunicării lingvistice sunt incluse într-o convenţie astfel transmisibilă. Ele realizează o dominantă semiotică, în virtutea faptului că sunt independente de orice scop specific, pentru a fi, în contextul comunicării, în serviciul oricărui alt scop. Limba ca sistem de comunicare – ca o codificare public accesibilă a Umwelt-ului – este deci reflectarea obiectivă a libertăţii intelectului, dezvoltate în timp[28].

În acelaşi timp, codificarea Umwelt-ului nu se restrânge şi nu se reduce la codarea lingvistică înţeleasă în acest sens. În conformitate cu definiţia noastră antroposemiotică a ideilor, codificarea Umwelt-ului este seria de mărci lăsate de inteligenţă asupra lumii obiective în *orice* privinţă şi indiferent dacă o face *deliberat sau ca un atribut concomitent al acţiunii inteligente*. Convenţionalizarea relaţiilor obiective face din contextul Umwelt-urilor şi din relaţiile fizice textura unică a experienţei umane. Această "convenţionalizare", această "relaxare" a lumii obiective determinată natural (prin ereditate biologică, pe de o parte, şi prin mediul fizic înconjurător, pe de altă parte), prin care realitatea însăşi devine, într-o oarecare măsură, "liber aleasă" (după expresia lui Powell, 1983), constituie reţeaua de coduri, în sensul cel mai larg, incluzând codul lingvistic ca o submulţime. Această convenţionalizare a relaţiilor obiective nu este ceva actual sau actualizabil într-un singur sens. Este ceva multiplu actual (diversitatea limbilor naturale) şi numai virtual universal[29]. O asemenea universalitate virtuală este întotdeauna destinată a fi apărată în timp de

actualizările particulare ce iau ființă în împrejurări specifice pe planeta noastră – şi, după toate probabilitățile, şi pe alte planete –, generând, prin semioză, o biosferă şi o viață inteligentă, în sensul în care vorbim de ea aici denumind-o antroposemiotică. Totuşi, între aceste manifestări particulare rămâne întotdeauna virtualitatea prin care un sistem de codificare *ar putea*, în condițiile unei ingenuități suficient de mari, *fi tradus* într-un alt sistem, astfel încât universalul virtual să învingă, în felul său propriu, şi particularul actual, deşi numai potențial şi în planul doi.

Într-un asemenea context, ne putem însuşi concluzia lui Eco (1977:52): "Pentru a vedea viața culturală ca o pânză de păianjen de coduri şi ca o referire continuă de la cod la cod trebuie să-i restituim animalului uman adevărata sa natură" – dacă înțelegem că "natura" pe care i-o restituim animalului uman este natura ca semioză *in actu signato*. Animalul uman, ca inventator al Regulii trebuie să înțeleagă şi că acest inventator are mare nevoie să fie circumspect în virtualitățile înconjurătoare care măsoară, în fiecare caz, cât este de rezonabilă "regula" în contextul de care trebuie să depindă umanitatea (cum sunt pădurile de ploaie sau stratul de ozon şi biosemioza în general), pentru a urma o aparentă "semioză ilimitată" (care, de fapt, nu este integral astfel). Altfel, riscăm să facem o semiotică după modelul regelui lui Hobbes, care să nu fie răspunzătoare față de nimic şi deci să fie imună la justiție şi injustiție.

Înseşi codurile culturii încorporează deja, prin conținutul a ceea ce sunt obişnuite să transmită ("surplusul" lor, semiologic vorbind) ceea ce este mai mult decât cultura şi o leagă de realitatea ulterioară a împrejurărilor fizice. Acest întreg care este mai mult decât limba şi în cadrul căruia limba funcționează ca o dependență relațională suspendată între ceea ce presupune şi ceea ce o presupune este realitatea primară a experienței umane ca întreg. Ne deplasăm de la ideea de realitate ca existență independentă de observator la o idee semiotică de "realitate" ce include şi observatorul prin tot ceea ce este dependent de observator, împreună cu orice se revelează în cadrul experienței ca parte a ceva – vechea idee de "realitate" – independentă de observator ("ființa fizică în caracterul său proto-obiectiv ca *dublură* a experienței). Ne deplasăm de la ideea clasic modernă a realității, care a dominat în antichitate şi în evul mediu (Deely, 1984:265–266), la ideea post-modernă a realității, ca text al experienței specific umane. Ne deplasăm de la comunicarea în serviciul unor scopuri biologice la un sistem de comunicare ce deschide şi lumi posibile dincolo de cea obiectivă specifică speciei, sau de cea pur fizică, reducționistă imaginar (mitul pozitivismului).

Aceasta este mişcarea obiectivă de la semn la textualitate; este vorba de o obiectivitate ce include, în rețeaua sa de relații obiective, o dimensiune sau un aspect, o "permisiune", în termenii lui Gibson (1979, deşi nu în sensul său, vezi Cunningham 1988), ce face ca obiectivarea însăşi să poată fi supusă unui control critic şi remodelată prin stipulare. Ajungem astfel la o problemă de critică. Aceasta este o metodă adecvată, într-adevăr ştiințelor umane, dar este o activitate nu mai puțin esențială pentru evaluarea prezentărilor din ştiințele naturale şi, în general, pentru activitatea distinctivă a antroposemiozei în dezvoltarea sa lingvistică şi culturală dincolo de societățile animale şi de modalitățile de comunicare proprii zoösemiozei.

E. CRITICA – UN MOD DE EXPLORARE A TEXTUALITĂȚII

Am văzut că acele coduri ce demarchează cultura în ființa sa proprie încorporează – şi, în acelaşi timp, contrastează cu – aspectul fizic al obiectelor şi cu "lucrurile" obiective ce includ laolaltă Umwelt-urile (experiența şi structurile experienței) ale diverselor specii ce interacționează în lumea umană obiectivă sau (poate în afara conştiinței noastre, dar în contrast vital şi biologic cu "culturalul") în codul populației de organisme ce include specia umană ca entitate biologică. Am mai văzut că astfel de coduri sunt actualizate doar incomplet (mai ales în planul conştiinței), deşi rămân virtual operative ca o totalitate de-sine-stătătoare (în opozițiile reziduale ale perspectivei codificate în lumea obiectivă, prin discursul şi interacțiunea socială din trecut). Astfel, de exemplu (Eco, 1977:31; cf. Carlston 1649: sec. 6): "De la un vorbitor la altul pot fi diferențe în complexitatea analizei semantice a unui termen: aceste diferențe produc subcoduri pe baza cărora un vorbitor ar putea atribui unor termeni sensuri pe care alți vorbitori nu li le-ar atribui; gradul diferit în care sunt stăpânite astfel de subcoduri scoate la iveală diferențele de clasă în interacțiunea socială".

În consecință, critica nu este numai "literară". Este o activitate mentală ce cuprinde întregul orizont al obiectivității textualizate, inclusiv acele tipuri de obiectivare caracteristice ştiințelor naturale. Există tot atâtea roluri autentice pentru critică, câte modalități de a aduce în sfera obiectivă, cu un grad sporit de explicitare şi formalizare, rolurile (ce pot fi) jucate de urmele lăsate în experiența acțiunilor inteligenței asupra multelor generații prezente din trecut. Astfel de urme sunt evidente mai ales în semnul lingvistic ("fenomenul ideologic prin excelență", după cum a remarcat Volosinov [1929:13]), dar şi, în general, în surplusul de semioză pe care ne-am obişnuit să-l numim "textualitate" sau "cultură" în sensul structurilor postlingvistice (Deely, 1982:198n 1, după Morris, 1946).

Astfel stând lucrurile, sistemele semiologice ale lui Roland Barthes şi Jacques Derrida îşi găsesc, fără să vrea o bază teoretică în ceea ce Sebeok numeşte (1977:181) "tradiția majoră" a evoluției semiotice. La fel se întâmplă şi cu sistemele de după Eco (1973: 153, 1976) care, fără a fi numite semiologice de susținătorii lor, împărtăşesc, totuşi, ideologia conform căreia semiotica este echivalentă cu urmele şi acțiunea codurilor absolut convenționale (în sensul principal de a se baza parțial pe acel element ireductibil al arbitrarului, care este inseparabil de – deşi nu identic cu – caracterul stipulatoriu al semnelor) în cadrul culturii, absorbind (în consecință), printr-o activitate intelectuală intensă, indicialul şi iconicul ca atare.

Aşa cum am văzut în capitolul 1, această etichetă se referă la o strategie ce încurajează o viziune asupra semioticii nu ca *teorie*, fie în sensul critic tradițional, fie în sensul ştiințific tradițional, ci ca ceea ce Locke a numit o *doctrină a semnelor* (1690: 361–362); comentariu în Deely 1986a, 1986c), un termen ce trebuie folosit cu grijă. În contextul *Eseului* lui Locke, după cum a arătat, cel dintâi, Sebeok (1976a: IX), termenul "doctrină" are un sens unic, ce se revendică, mai ales, de la curentul dominant în Renaşterea latină, conform căruia cunoaşterea filozofică era înțeleasă în dublu contrast, atât cu formulările empiric solubile, cât şi cu formulările teologice dependente de autoritatea religioasă (Deely, 1982: 127–130; 1986b). O doctrină a semnelor în cadrul acestei noțiuni de doctrină filozofică în general transcende în mod specific opoziția dintre cultură şi natură şi astfel face imposibilă o semiotică lingvistică sau literară autonomă. Aşa cum am văzut, Sebeok (1977) a numit, pe bună dreptate, în bloc, asemenea pretenții "o tradiție minoră în cadrul semioticii luate ca un tot".

O asemenea *doctrina signorum* a fost inaugurată, în mod specific, în opera lui Poinsot (1632a: 38/16–20; 117/28–118/6), deşi obiectul său nu a fost afirmat, în deplinătatea sa, înaintea lui Peirce, care a inventat numele de *semiosis* (c.1906:5.488) pentru acţiunea prin care această fiinţă relativă a semnelor, delimitată atât de măiestrit de Poinsot, este susţinută şi pusă în practică prin acţiune. Astfel, doctrina semnelor are ca obiect unificator, aşa cum am văzut în capitolul 3, acţiunea semnelor recunoscută explicit ca activitate sau proces constructiv nu numai al experienţei umane, ci şi al oricărei experienţe a organismelor şi, după cum vom demonstra, al mediului fizic însuşi. Argumentul din capitolul următor este că mediul înconjurător, în fiinţa sa fizică, are deja capacitatea de a se dezvolta şi, prin urmare, este virtual semiotic, în virtutea tendinţei sale de a da naştere şi, ulterior de a susţine şi de a se preta unei transformări adecvate de către pletora Umwelt-urilor (inclusiv cea specific umană) tocmai în contraast – ca lumi obiective – cu domeniul fizic pe care-l presupun. Lumile obiective nu numai că se bazează pe această fizicalitate preiacentă, dar o şi subsumează ca parte autonomă, chiar pe măsură ce o restructurează direct, atât obiectiv, cât şi subiectiv prin interacţiunile fizice ca subiecte.

Mişcarea dominantă în această strategie actuală de stabilire a doctrinei semnelor pe baza posibilităţilor sale integrale şi proprii de înţelegere se dovedeşte a implica, deloc surprinzător, concepţia noastră despre limbă. Am văzut mai sus că, împreună cu concepţia noastră despre limbă ca (anterioară "exaptaţiei") Innenwelt specific speciei, esenţa limbii poate fi, în mod rezonabil, echivalată cu descoperirea relaţiei de semnificare şi cu reconstituirea consecventă a semnelor experimentate ca stipulabile. Acest din urmă punct se referă la folosirea ulterioară a oricărui semn în lumina unei diferenţe notabile între, pe de o parte, un obiect semnificat ca atare şi, pe de altă parte, un vehicul al semnului (sau *semnificant*) ca atare, în diferenţa lor reciprocă în raport *cu legătura însăşi* dintre cele două, capabilă a fi abstractizată şi codificată în scopul comunicării. Am văzut, în acelaşi timp, că se deschide un câmp larg de posibilităţi: câmpul semiozei ilimitate. După cum s-a exprimat succint Merrell (1988:257): "dacă un câine şi ideea de câine ar fi separate, atunci ar exista o relaţie între ele şi, prin urmare, o idee despre această relaţie şi aşa mai departe *ad infinitum*".

Acordând un loc textualităţii ca obiectivitate proprie fiinţelor umane, vedem că ceea ce este necesar să se afle la bază este noţiunea de limbă, mai largă şi mai fundamentală decât reţeaua de diferenţe redate prin folosirea seriei arbitrare pe care (în relaţie cu reţeaua de convenţii şi contraste din care se constituie formal) o numim "semne lingvistice". În legătură cu această noţiune mai largă, cu acest surplus ce creează adăugirea datorită căreia întreaga cultură este textualizată, Maritain remarcă (1964:C91):

> Termenul de *limbă* nu se referă numai la cuvintele pe care le folosim; el acoperă şi tot ceea ce ne serveşte spre a ne face înţeleşi, prin urmare, întreaga imagistică pe care o folosim şi care este aceea a pesoanelor cu care vorbim la un anumit moment temporal şi într-un anumit loc de pe pământ. (Presupunând că, printr-un telefon bazat pe durată, i-am putea spune unui contemporan al lui Julius Caesar câte ceva în legătură cu epoca noastră, i-am putea oare vorbi de avioane şi de maşini electronice, despre Parlamentul Britanic sau despre prezidiul Partidului Comunist? Interlocutorul n-ar înţelege nimic. Pentru a-l face să înţeleagă, ar trebui să folosim imagistica furnizată de propriul său tip de cultură, ca şi cuvintele şi sintaxa folosite de el).

Astfel, dat fiind caracterul coextensiv al textualităţii cu lumea obiectivă a experienţei umane (cu un Lebenswelt în contrast cu un simplu Umwelt, să spunem) problema care se

pune este cum să interpretăm "adăugirea lingvistică", demonstrabilă în orice sistem semiologic – adică în totalitatea experienței umane, inclusiv în așa-numita experiență "naturală". Această problemă ne aduce la întrebarea centrală ce este, în cele din urmă semiotica şi cum contribuie ea la studiul oricăreia dintre ramurile sau subdiviziunile diviziunii (acceptate de studiile universitare contemporane) în "ştiințe exacte", pe de o parte, "ştiințe umaniste" (ce includ şi literatura), pe de altă parte.

F. O Matrice a Tuturor Ştiințelor

Aspectul principal în această privință este că semiotica ține de o înnoire a bazelor înțelegerii noastre în ceea ce priveşte cunoaşterea şi experiența şi, prin urmare, de o transformare a suprastructurilor disciplinare ce distribuie cultural această înțelegere. Semiotica mai caracterizează înnoirea fiecăreia dintre disciplinele deja stabilite în cadrul a ceea ce se numeşte "ştiințele umaniste", dar numai pentru că realizează o înțelegere proprie a semiozei înseşi, într-o anumită privință. Astfel, nu este numai o problemă de a face abstracție de cei rău-intenționați sau, după cum spune Culler, într-un stil mai acid (1981:20), "de încercarea futilă" de a separa ştiințele umane de ştiințele sociale". Este vorba, mai curând, de a găsi noi fundamente pentru "ştiințe", în sensul vechi al întregii panoplii a cunoaşterii umane diversificate într-o serie de discipline – indiferent dacă obiectul acestei diversități este "umanist", "natural" sau "social" (în descrierea curentă), semiotica este o perspectivă ce se preocupă de matricea tuturor disciplinelor, tocmai pentru că acestea provin din experiența antroposemiozei.

Această pretenție se află în centrul aşa-numitului "imperialism" semiotic. Totuşi, nu este o problemă de imperialism, ci de a recunoaşte rolul permanent al experienței ca bază a înțelegerii şi rolul central al istoriei în a face din această bază un pământ fertil. Este mai degrabă problema de a-şi reveni din imperialismul ştiințelor naturale, mai ales al fizicii, ca moştenire distinctă a pozitivismului şi de a considera submulțimile semiozei în cadrul antroposemiozei drept ceea ce sunt în relație cu un întreg.

Floyd Merrell formulează frumos acest punct într-o notă cu privire la textul său recent (1988:262n. 12):

> "... în general, mişcarea hermeneutică a fost în câştig în măsura în care şi-a îndreptat atenția spre rolul interpretării şi al înțelegerii în ştiințele umane. Totuşi, Stephen Toulmin remarcă, pe bună dreptate (1982:99–100), că această mişcare "ne-a făcut şi un deserviciu", pentru că nu recunoaşte nici un rol comparabil pentru interpretare în ştiințele umane şi, în acest mod, separă net cele două câmpuri ale cercetării şi experienței.
> În consecință... adevărurile şi virtuțile principale ale hermeneuticii au fost încărcate cu un şir întreg de inferențe false şi de dihotomii înşelătoare".

O hermeneutică într-adevăr "radicală", cum cere Caputo (1987), trebuie, mai întâi de toate, să adopte punctul de vedere semiotic, căci acest punct de vedere a căpătat prima sa expresie sistematică tocmai datorită unui autor (Poinsot, 1632:38/1 ff., comentariu în Deely 1985, 1988) care a înțeles şi a tematizat faptul că activitatea interpretativă sau "hermeneutica" (termenul privilegiat pentru această noțiune era, pe atunci "perihermenias",

aşa cum s-a arătat în Deely 1982:188 n. 16) este coextensiv cu viaţa mentală – şi, am adăuga noi astăzi, extensiv cu natura însăşi ca generatoare de viaţă.

Aceasta este viziunea dominantă a întreprinderii semiotice, concepută integral în toate fazele şi perioadele sale. Semiotica oferă o perspectivă asupra întregii experienţe în ceea ce are ea la propriu ca experienţă. Realizând acest lucru ea devine "cea dintâi" dintre ştiinţe, nu una dintre mai multe, aşa cum prevedea metafizica tradiţională, ci ca *doctrina* ea contrastează cu *scientia* (Williams 1985; Anderson et al. 1984; Sebeok 1976a: IX), iar ca ceea ce este primordial în înţelegere, contrastează cu ceea ce este determinat de aceasta (Deely, 1987, 1988, 1988a).

Problema care se pune, deci, este de a înţelege ce-i este propriu punctului de vedere semiotic şi de a separa ce este fundamental de ceea ce derivă din acesta şi constituie o parte a acestuia, încă de la început, atât din afară (de pildă, Ricoeur, 1981 şi după aceea), cât şi dinăuntru (de pildă, Bahtin 1971[30], Culler 1977), mişcarea semiotică a suferit din cauza unor practicieni care au confundat o parte oarecare a semioticii cu semiotica, ca întreg, şi care s-au străduit sistematic să reducă perspectiva semioticii la perspectiva acelei părţi preferate cu care o identificau ei. Din interior, problema a fost mai serioasă, prin faptul că influenţa europeană după Saussure, ce începe abia acum să fie absorbită şi ameliorată în influenţa americană mai largă emanând de la Peirce, a creat în conştiinţa populară o ecuaţie de facto între semiotică şi preocupările structuraliste şi semiotice. Până în zilele noastre, în majoritatea literaturii ce delimitează sociologia de dezvoltarea contemporană a semioticii, o prezumţie naivă continuă să acţioneze transparent, echivalând punctul de vedere semiotic cu preocupările literare şi tinzând spre extrema explicită de a echivala semioza cu "produsul codificării semnelor" (Morgan, 1985:8). Astfel, un autor de marcă precum Robert Scholes poate afirma (1982:IX) că "definită, de regulă, ca studiul semnelor (dintr-o rădăcină greacească ce însemnaă **semn*), semiotica a devenit, de fapt, studiul codurilor".

Unor vederi de acest tip (gama scrierilor mai mult sau mai puţin dominate de tendinţa semioticii spre această extremă explicită) li se aplică replica directă dată de Sebeok (1984b:2) lui Hawkes (1977:124): "Nimic nu ar putea fi o neînţelegere mai înşelătoare a faptelor din domeniu decât caracterul specios al acestuia, iar defăimările istorice care-l însoţesc se datorează propriei noastre inerţii care ne-a făcut să neglijăm până acum explorarea serioasă a adevăratei noastre ascendenţe ştiinţifice.

Ceea ce este fundamental greşit în tendinţa semiologică de a considera intertextualitatea ca pe un întreg auto-consistent, centrat pe semnul literar şi închis asupra lui însuşi printr-o semioză limitată (dar autistică) este compartimentarea culturii după modelul din natură prin importul inadecvat al presupoziţiilor filozofiei idealiste din perspectiva deschisă de semn. Perspectiva deschisă de semn este tot atât de îndepărtată de idealism, pe cât este de îndepărtată de realism în cerinţele proprii dezvoltării sale. Studiul acţiunii semnelor nu poate fi limitat, în mod adecvat, la artefact şi nici măsurat de paradigma schimburilor lingvistice. Dacă, în mod artificial, un asemenea studiu este limitat şi măsurat astfel, el este desprins din contextul necesar, până la urmă, chiar pentru caracterul inteligibil al literaturii, aşa cum demonstrează Johnson în "Prolegomena la o teorie semiotică a interpretării textului" (1985).

Dacă, străduindu-se să fie semiotică, o perspectivă îşi ia ca obiect textualitatea specific literară, aşa cum se constituie ea terminologic, deci obiectivată şi analizată ca ceva cunoscut – aproape ca şi cum ar fi "datul" semioticii, comparabil cu pietrele pentru geolog sau cu oasele de reptilă –, pentru paleontolog – o asemenea perspectivă mai trebuie să realizeze punctul de vedre propriu semnului. Perspectiva adecvată pentru semiotică apare mai curând,

exact ca şi în concluzia greşită a lui Locke (1690: 361–362), o dată cu ideea ideii ca nexus de relaţii care duc subiectul cunoscător dincolo de el şi constituie, în acelaşi timp – pe baza unei hărţi cognitive a mediului înconjurător – un Umwelt care este strict ireductibil la ceea ce e fizic preiacent şi specific fiecărei forme de viaţă, inclusiv cea umană. Aşa cum am văzut, acest Umwelt uman, sau "Lebenswelt", în contrast cu acele *Umwelten* ale formelor de viaţă pur zoösemiotice are o textură unică prin care este transformabil într-un număr asimptotic de variante exclusiv prin intermediul limbii.

În cele din urmă, ideea de oralitate ca lume obiectivă specifică speciei este ceea ce conferă un caracter inteligibil şi un loc aparte oricărei activităţi critice, indiferent dacă îşi propune să dezvolte un aspect al contrastului dintre datul mediului înconjurător şi constructul specific, ca în cazul criticii literare, sau să diferenţieze constructul specific pentru a se concentra asupra datului mediului înconjurător, aşa cum se întâmplă adesea, în critica ştiinţifică. Relaţia dintre Innenwelt şi Umwelt este de aşa natură încât înţelegem, în cele din urmă că ceea ce a fost numit "ficţiune", de pildă, nu este o imitaţie a ceva diferit, cât expresia unei semioze ce face cu uşurinţă din acest ceva diferit o imitaţie a ceea ce a început ca ficţiune (vezi analiza lui Toews cu privire la istoricii contemporani, în termenii lui "William of Baskerville", în Williams and Peacok 1991). În acest mod, după cum arată Culler (1981:38), "unul dintre efectele semioticii este de a pune sub semnul întrebării distincţia dintre discursul literar şi cel non-literar".

Apare o problemă de remodelare a lumii – a lumii obiective – dar în măsura în care această lume obiectivă include în fiinţa sa proprie şi ceva din mediul fizic înconjurător. Nu este vorba atât de simplul fapt că "realismul este, în esenţă, profund mitic" (Con Davis 1985:56), cât de faptul că realitatea – realitatea experienţei umane, în care nu poate fi niciodată trasată cu precizie frontiera dintre ceea ce depinde de acţiunea interpretativă şi ceea ce este independent de aceasta, căci tocmai această frontieră se modifică o dată cu fiecare nouă realizare obţinută de înţelegere – este, în esenţă, profund semiotică.

Literatura, ca faza cea mai plină de presupoziţii şi cea mai pur obiectivă a antroposemiozei (capabilă să implice direct obiectul ca non-existent, în loc de a fi nevoită să-i descopere non-existenţa cu întristare, aşa cum se întâmplă, uneori în ştiinţele naturale sau în istorie), necesită cea mai completă dare de seamă asupra semnificaţiei. În timp ce "un text literar nu are nevoie să se refere la nici o experienţă trecută", totuşi "experienţa obiectelor, acţiunilor sau evenimentelor, similară cu cea la care se face referire într-un text dat, este o condiţie a înţelegerii sale" (Johansen, 1985:261–262; cf. King 1987).

G. Un Model de Discurs Privit ca Semioză

Faptul că universul de discurs – orice discurs, inclusiv cel literar – "este legat prin experienţa părţilor" cu discursul a fost demonstrat de specialistul în literatură Dines Johansen într-un eseu ce privea în mod special problema situării literaturii şi a criticii literare în cadrul mai larg al semiozei, aşa cum este privită aceasta în tradiţia majoră a dezvoltării semioticii contemporane. Putem introduce cu folos modelul de antroposemioză al lui Johansen (1982:473, 1985:266), ce include, în mod special, literatura. Modelul a fost modificat aici din raţiuni editoriale, în special prin etichetarea explicită a celor zece zone definitorii pentru planurile constitutive ale "piramidei semiotice". Motivele pentru care Johansen a introdus

acest model, coincid cu ale noastre (1985:265): pe de o parte, modelul intenționează să fie un dispozitiv euristic care ar urma să faciliteze recunoașterea relațiilor multiple ale fiecărui element, iar pe de altă parte, ar urma să facă să avanseze cercetarea naturii procesului de semnificare atrăgând atenția asupra interrelațiilor dintre anumite aspecte ale producerii sensului și interpretare și, desigur, provocând obiecții.

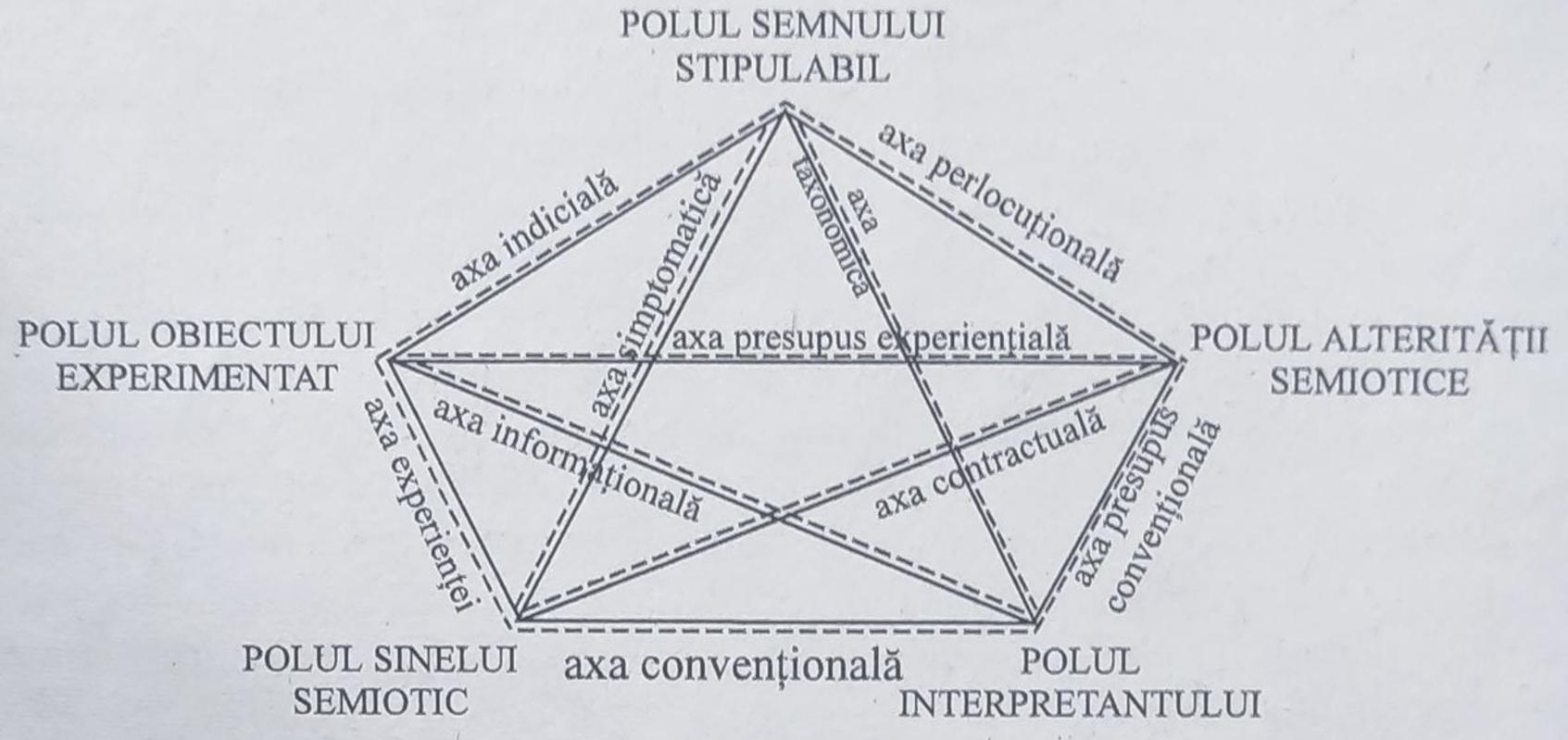
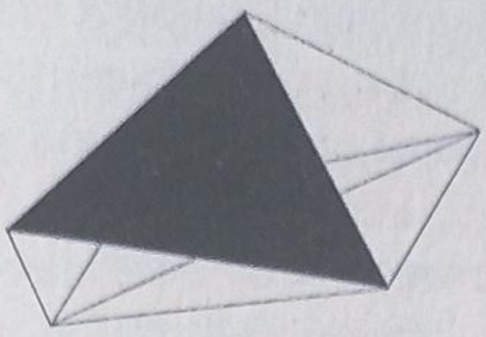
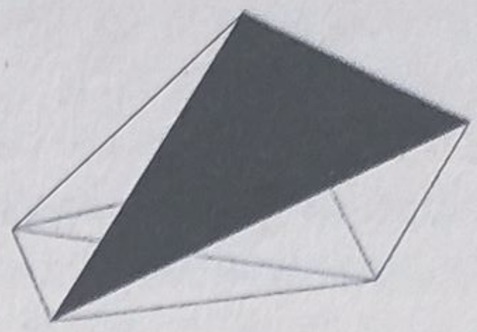


Figura 2 : *Piramida antroposemiozei*

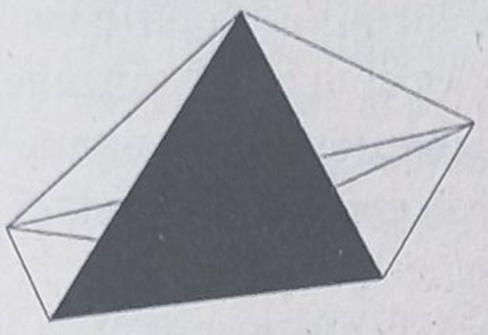
Pentru a face explicite posibilitățile critice pe care le deschide acest model pentru explicarea textelor de orice tip obiectiv, am putea redistribui aici cu succes piramida în conformitate cu trei planuri triunghiulare interdependente ce conțin modelul – șase radiind de la polul semn, patru de la polul organismic al interpretului și al enunțiatorului – pentru a sublinia cât de departe de autonomie ("mitul intertextualității și al intersemioticității", am putea spune) este o semiotică literară în schema experienței. De fapt, piramida lui Johansen poate sluji ca interpretant remarcii lui Bakhtin (1975:48) că limba unui roman "este un sistem de planuri ce se intersectează", ceea ce, în plus, o leagă de experiențele comune aflate și la baza textelor științifice (Figura 3).



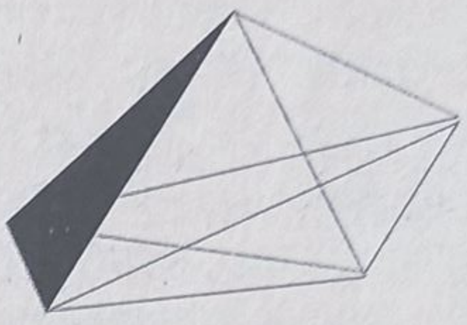
1. Plan propoziţional



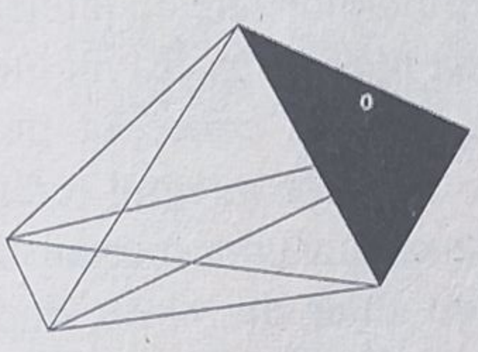
2. Plan de comunicare



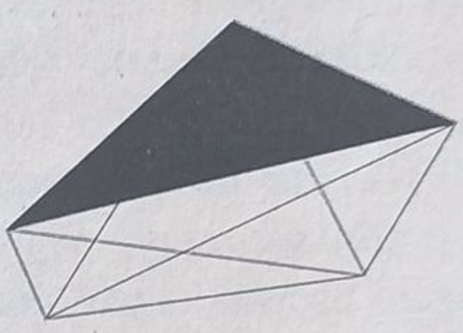
3. Plan al convenţiei



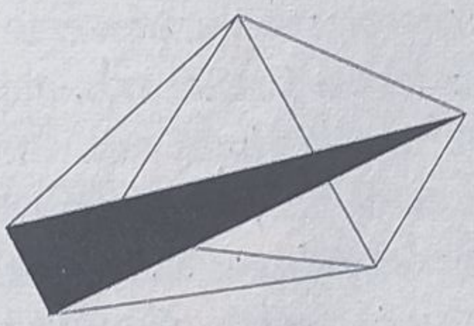
4. Plan al reprezentării



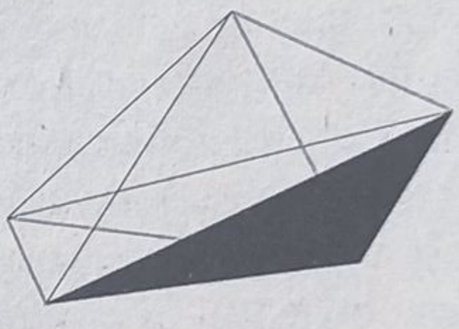
5. Plan al convenţiei presupuse



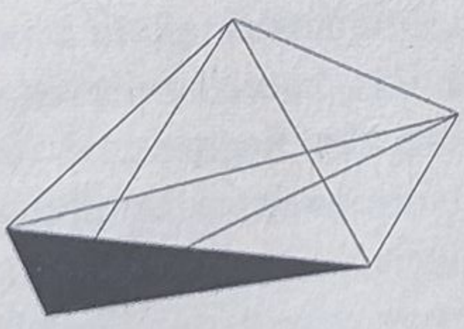
6. Plan al reprezentării presupuse



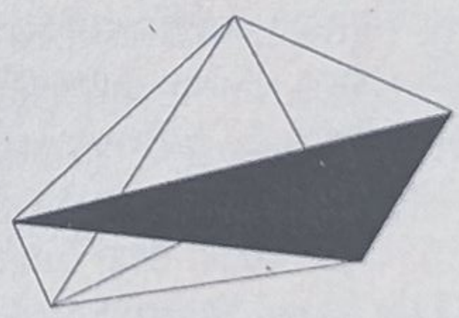
7. Plan interacţional



8. Plan de intersemnificare



9. Plan informaţional al enunţiatorului



10. Plan informaţional al interpretului

Figura 3. *Planuri ale semiozei în interiorul discursului*

Dacă intrăm serios în argumentaţia lui Johansen că semiotica textelor – atunci când este aplicată integral şi nu în conformitate cu o serie de abstracţiuni vagi – implică toate aceste planuri simultan (dar cu accente care, firește, pot varia în conformitate cu scopurile mediate ale analizei); vedem atunci şi cum o semiotică literară s-ar putea constitui ţinând seama de toate posibilităţile pe care i le oferă doctrina semnelor.

Aceste posibilităţi devin vizibile exact atunci când investigaţiile de bază ale doctrinei semnelor sunt făcute în aşa fel încât să se potrivească cu întregul domeniu al semiozei, văzută ca proces ce subîntinde întreaga natură în măsura în care natura implică o dezvoltare în timp de-a lungul unor traiectorii ce transcend modelele fizice stabilite din orice moment al evoluţiei cosmice. Cum acest cadru devine vizibil în diferite lucrări ce contribuie, din ce în ce mai conştient, la edificarea fenomenului, vedem că "locul marcat dinainte" pentru semiotică şi care-i dă "dreptul la existenţă", după ciudata expresie a lui Saussure (i.1906–1911: 33; cf. Russell, 1982) este ceva ce nu poate fi definit prin excluderea oricărei activităţi de interpretare, ci mai degrabă prin includerea acestora.

A studia semnul înseamnă a dezvălui semioza, deci o pânză de păianjen întinsă cât natura însăşi. Aranjarea pânzei, ochiurile ce susţin mediul înconjurător şi elementele raţionale în fiecare moment, conform unor modele ce nu sunt raţionale, nici nu pot fi reduse la ceea ce este raţional, constituie obiectul semiotic în deplinătatea posibilităţilor sale de înţelegere.

Aceasta este o "realitate" total diferită de acel dat preiacent în care mintea nu juca nici un rol şi la care observatorul nu contribuia (sperăm) deloc, un dat conceput de savanţii medievali şi căutat de cei moderni. Nu este vorba nici de o realitate integral reductibilă la acţiunile proprii ale minţii, pe baza unui domeniu exterior ascuns şi a unui mecanism interior de înţelegere ascuns, legate doar prin fenomenele constituite chiar de minte, după cum a conchis Kant. Ceva mult mai bogat decât orice reducţie, ceva misterios chiar şi decât raportul dintre cursa de muşte şi muscă în regnul insectelor şi al florilor, această paradigmă mai nouă, pe scurt, realitatea semiotică – recunoaşte că legătura dintre ceea ce este dependent şi ceea ce este independent de activitatea de interpretare nu poate fi niciodată fixată definitiv din interiorul experienţei, pentru că legătura însăşi fluctuează în funcţie de dezvoltarea înţelegerii, fie aceasta "speculativă" sau "practică", "ştiinţifică" sau "literară".

La fel ca ştiinţele umane înseşi, "semiotica nu este numai un câmp de abordări diferite ale unui obiect unic, ci şi un câmp de definiţii filozofice uneori contradictorii ale acestui obiect unic" (Eco, 1979:77). În plus (şi astfel ea furnizează şi matricea pentru ştiinţele naturale – semiotica este câmpul ce studiază procesul prin care orice obiect este constituit în deplina sa actualitate, ca ceva cunscut: nu numai ca proces în natură, ci şi ca o *prise de conscience* prin care natura devine pe deplin conştientă de sine şi ajunge la totalitatea finală în transcendenţă asupra fiinţei fizice. Acest proces de transcendenţă începe cu Umwelt-urile istorice şi se realizează pe deplin în reflexivitatea Lebenswelt-ului ce face din fiecare text un intertext prospectiv ce încorporează viaţa şi ficţiunea şi întreaga natură printr-o semioză metafizic nelimitată – şi chiar fizic, deşi limitată, nu în întregime şi determinat. Această situaţie a fost personificată de Floyd Merrell (1988: 260) într-o fiinţă mult mai demnă de talentele artiştilor studiourilor Disney decât comunul Roger Rabbit. Imaginaţi-vă o redare filmică a *Himericului Octopus* construită după următorul plan:

> Consideraţi fiecare posibilitate a semnului drept un punct... pe care o mulţime infinită de lumi îl leagă de toate celelalte puncte din univers... Fiecare punct–semn seamănă cu un octopus himeric al cărui corp este punctul şi ale cărui tentacule sunt numărul infinit

de lumi ce emană de la acel punct, gata să absorabă unul sau mai multe dintre celelalte puncte–semn care devin apoi interpretantul său şi deci un alt punct–semn. (De fapt, fiecare tentacul ar trebui să aibă la extremitate un ochi care să-i permită să "vadă" toate celelalte puncte–semn simultan).

Toată această conglomerație de linii pentru a respecta forma, va avea anumite caracteristici: (a) întregul poate fi "tăiat" la fiecare punct şi re-conectat la oricare dintre linii, precum amorfa "carte de aserţiuni" a lui Peirce (1903:4.512); (b) la un moment dat, conglomeratul este static (dimensiunea sincronică), dar păstrează posibilitatea tuturor conexiunilor viitoare (dimensiunea diacronică) – acest moment nu este felia saussuriană din salamul semiologic, este întregul conglomerat dat "en bloc", conținând toate posibilitățile trecute, prezente şi viitoare; şi (c) conglomeratul autonom, închis şi încolăcit asupra lui însuşi, la fel ca spațiul–timp al lui Einstein (numit universul "bloc") sau ca o infinitate de benzi infinit de fine ale lui Möbius ce se intersectează în punctul în care se încolăcesc. Totuşi, (d) în ceea ce priveşte numărul finit al utilizatorilor semnului, spre deosebire de octopuşii–punct, toate observațiile şi relațiile trebuie să rămână înăuntru: nu există nici o viziune globală, pentru regulile imanenței – măsurabile cu teoria cuantumului care a demolat viziunea clasică de subiect/obiect şi observator/observat. Şi (e) nu poate exista o descriere completă a întregului de vreme ce, ca şi "cartea de aserţiuni" din plastic a lui Peirce, conexiunile logice nu rămân aceleaşi în timp şi de vreme ce, cu numărul nostru limitat de apendici şi organe senzoriale, nu putem niciodată prelucra toate semnele instantaneu.

H. Concluzii

Printre ştiințele umane, semiotica este unică prin faptul că este un studiu ce se preocupă de matricea tuturor ştiințelor şi scoate în evidență locul central al istoriei pentru procesul înțelegerii în totalitatea sa. Locul central al istoriei pentru procesul de înțelegere este dezvăluit prin intermediul codurilor culturale, singurele care susțin, dincolo de viziunea individuală, un *commens* (Peirce 1906: 196–197) sau o mentalitate împărtăşită, ce defineşte o limbă (precum engleza), o disciplină (de pildă fizica, sau critica literară), o subcultură (ca cea a homosexualilor), un popor (precum evreii) şi, în cele din urmă, civilizația însăşi, în toate încrengăturile (aflate în stare conflictuală) interpretărilor ancorate istoric ce structurează experiența cotidiană a co-specificilor capabil să folosească o limbă. Astfel, putem spune, în vederea unui sens mai larg al limbii, pe care l-a schițat Maritain şi asupra căruia a insistat independent Bahtin (1971: 214, citat de Todorov, 1981: 56): "în vorbirea vie, mesajele sunt, strict vorbind, create pentru prima dată în procesul transmisiei şi, în cele din urmă" (adică preiacent antroposemiozei şi independent de ea) "nu există nici un cod" – deşi, ca şi undele sonore în natură, codurile pot juca un rol de susținere şi pot chiar rezulta din mesaj.

În această perspectivă, critica poate contribui, prin ea însăşi, la explicitarea contribuțiilor obiective ale înțelegerii ce au fost lăsate într-un stadiu virtual de exercițiu mai curând decât expres semnificate şi recunoscute. Aceasta ar fi critica, în ce are ea mai bun, critica ce include arta bogată a evaluării şi a analizei cunoştințelor şi a operelor produse de civilizație, cu deosebire arta, muzica şi literatura, în timp ce jocul liber al intelectului şi contrastul deplin al obiectivului cu regnul biologic şi cu cel fizic devin dominante. O astfel de critică, departe de a fi echivalată cu semiotica, va trebui să participe la dezvoltarea semioticii, dezvoltare ce

atrage în ochiurile rețelei sale ceea ce ține de gândirea din trecut, de știința prezentă și de civilizația viitoare.

În acest mod, exercițiul critic va contribui – și poate chiar va stabili în cadrul semioticii – la o formulă mai adecvată pentru înțelegerea deplină a lui *anthropos* decât oricare dintre formulele propuse anterior.

6

Fiziosemioza şi Fitosemioza

Am arătat în capitolul 3 că, atunci când Peirce a adus acțiunea şi ființa semnelor în atenția unei cercetări tematice, a făcut un pas hotărâtor spre stabilirea unor posibilități depline pentru a dezvolta o doctrină a semnelor. Acest pas marchează diferența dintre dezvoltarea contemporană a semioticii şi toate fazele anterioare, istoric vorbind, ale unei mişcări tinzând spre conştiința semiotică. Căci, dacă ființa proprie semnelor există, de fapt, numai în contextul experienței (exact în sensul în care experiența presupune cunoaşterea), acțiunea ce stă la baza acestei ființe posibile nu presupune în nici un caz cunoaşterea.

Cum să înțelegem acțiunea semnelor în afara contextului vieții cognitive? Dacă s-ar putea ajunge aici, câmpul semioticii ca ştiință posibilă ar deveni cât se de poate de larg, căci ar fi deopotrivă cu o activitate şi un tip de cauzalitate coexstensive cu universul fizic. O asemenea "concepție lărgită" despre semn, cum a numit-o Peirce, ar îmbrățişa toate cele patru nivele identificate în această carte, adică cele două nivele ale semiozei cognitive (antroposemioza şi zoösemioza) şi două nivele inferioare ale semiozei, ce nu depind de cunoaştere ca atare (fitosemioza şi fiziosemioza), aşa cum apare în pasajul următor (Peirce, c. 1907: 205–206).

> În general, acțiunea unui semn are loc între două părți: *enunțiatorul* şi *interpretul*. Nu e nevoie ca aceştia să fie persoane: căci şi un cameleon şi multe tipuri de insecte şi chiar unele plante îşi câştigă existența emițând semne, ba chiar semne mincinoase. Cine este enunțiatorul semnelor despre vreme...? Totuşi, fiecare semn transmite, cu siguranță, ceva general, cum este gândul, ce emană dacă nu dintr-o minte, măcar dintr-un depozit de idei sau de forme semnificante şi dacă ceea ce transmite nu este destinat unei persoane, se îndreaptă măcar spre ceva capabil "să sesizeze"..., adică să primească nu doar o doză fizică (sau chiar psihică) de energie, ci un sens semnificant. În acest sens modificat, şi totuşi încă foarte ceţos putem deci continua să folosim cuvintele scrise cursiv.

Observaţia lui Peirce (1905–1906: 5.448n) că "acest univers este impregnat de semne, dacă nu constă chiar exclusiv din semne poate fi considerată ca un fel de super-concentrare a acestei concepţii mai largi, iar mult mai vechea sa afirmaţie enigmatică (1866:5.314) că "omul este semn" ar fi un fel de corolar.

Dar poate fi justificată această concepţie mai largă? Este ea garantată de natura semiozei? E limpede că însăşi încercarea unei asemenea justificări ar însemna să trecem dincolo de graniţele stabilite convenţional pentru gândirea ştiinţifică, care putem spune că încă din vremea lui Peirce îmbrăţişase, mai mult sau mai puţin dogmatic, viziunea că natura este implicată exclusiv în interacţiunile întâmplătoare de natura forţei brute.

Graniţele convenţionale ca atare nu-l interesau, desigur, pe Peirce, atunci când cercetarea necesita violarea lor şi tocmai acest lucru părea să se întâmple în cazul de faţă. Lui Peirce, faptul că un semn semnifică întotdeauna ceva pentru altcineva îi sugera necesitatea de a reconsidera noţiunea tabu de cauzalitate sau aşa-numita teleologie[31].

Cel puţin în contextul ştiinţelor biologice, o asemenea mişcare era, până la un punct inevitabilă. Biologii de mai târziu (de pildă, Simpson, Pittendrigh şi Tiffany 1957; Pittendrigh 1958; Mayr 1974, 1983) vor prefera să vorbească despre "teleonomie" şi să susţină că scopul real în sens individual nu este necesar pentru a explica un anumit comportament (precum căţăratul ritmic pe nisip al turturelei femelă şi felul cum îşi depune ouăle) pe care observatorul trebuie să-l atribuie planului din natură pentru a da un sens ştiinţific observaţiilor sale (ceea ce a susţinut şi von Uexküll).

Dar, în universul fizic mai larg al atomilor, stelelor şi pulberii intergalactice, chiar şi o variantă moderată a teologiei este extrem de dificil de susţinut, dacă avansează ideea particulelor şi a interacţiunilor înseşi, mai ales a celor oarecum întâmplătoare, precum ploile meteoritice, bombardamentul cu raze cosmice, dispersia luminii etc. Există, desigur, evoluţia stelelor şi formarea planetelor, în relaţie cu care formarea elementelor din materiale atomice mai primitive şi distribuirea materiei pare să fie mai degrabă guvernată de legi (în moduri statistic determinabile) decât întâmplătoare. Acest caracter non-întâmplător i-a făcut pe gânditori precum Henderson (1913:305) să argumenteze cât se poate de convingător, pe baze empirice, că "ştiinţa fizică... nu mai puţin decât ştiinţa biologică pare să manifeste teleologia". Dar aici "teleologia", dacă poate fi numită astfel, pare să fie absolut exterioară interacţiunilor înseşi.

Problema este că, înainte de apariţia materiei vii şi de continuarea în factorii anorganici din mediul înconjurător luaţi ca atare, componenţii anorganici înşişi (indiferent de cât ar putea fi de modificaţi şi de dominaţi de procese vitale şi de simbioze anorganice într-o situaţie pământească: situaţia unei planete vii) par, în mod covârşitor, să intre în procesul evoluţiei cosmice doar indirect prin procesul direct al interacţiunilor întâmplătoare. Acest fenomen o dată produs, constituenţii anorganici sunt reorientaţi, inevitabil de natura particulelor sau corpurilor ce interacţionează şi au ca rezultat, datorită acestei reorientări, procese globale de evoluţie cosmică extrem de complexe. Totuşi, dezvoltarea globală care rezultă nu maschează caracterul întâmplător al fundamentului. Această substructură de netăgăduit a unor întâlniri întâmplătoare pe tărâmul unei secundităţi brute pare a ridica o barieră în faţa oricărei extensii posibile a semiozei dincolo de limitele lumii vii.

Cu toate acestea, legând acţiunea semnelor de schimbările orientate spre viitor din lumea naturii, Peirce a indicat limpede calea spre ceea ce Sebeok a descris, încă din anii '60, drept "o viziune de dimensiuni noi şi uimitoare: convergenţa dintre ştiinţa geneticii şi ştiinţa lingvisticii ... în domeniul mai larg al studiilor comunicării". În acest sens (Sebeok, 1968: 69):

FIZIOSEMIOZA ŞI FITOSEMIOZA

Codul genetic trebuie considerat ca cea mai fundamentală dintre reţelele semiotice şi, prin urmare, drept prototipul tuturor sistemelor de semnalizare folosite de animale, inclusiv de om. Din acest punct de vedere, moleculele, care sunt sisteme de quantum, acţionând ca purtători fizici stabili de informaţii şi, în cele din urmă, sisteme culturale ce includ limba, constituie o secvenţă naturală de etape cu nivele de energie din ce în ce mai complexe într-o evoluţie universală singulară. Prin urmare, este posibil să descriem limba, ca şi sistemele vii, dintr-un punct de vedere cibernetic unitar... O apreciere reciprocă a geneticii, a studiilor de comunicare animală şi a lingvisticii poate conduce la o înţelegere deplină a dinamicii semiozei, iar aceasta se poate dovedi, în ultimă analiză, a fi nici mai mult nici mai puţin decât definiţia limbii.

Într-adevăr, aceasta este o viziune grandioasă. Totuşi, ea este lăsată considerabil în urmă de concepţia mai largă pe care o avea Peirce atunci când lega semnul de cauzalitatea finală[32]. În acelaşi timp, probabil că până aici poate ajunge efectiv o concepţie despre semioză pe baza conectării cauzalităţii proprii a semnelor cu orice noţiune ce poate fi susţinută cu privire la cauzalitatea fixată[33]. Fără a lua deloc în considerare problema corectitudinii, această legătură este insuficientă pentru a stabili ce fel de legătură este necesară pentru ca semioza să impregneze natura ajungând până la legăturile sale cosmice. Astfel, dacă "viziunea nouă şi uimitoare" a lui Sebeok a împins considerabil semiotica contemporană dincolo de limitele unei antroposemioze concepută glotocentric, înspre considerarea proceselor semnului ca fiind în acţiune în întreaga lume biologică, totuşi ea nu a constituit o bază pentru noţiunea de fiziosemioză, pentru a vedea acţiunea proprie semnelor ca manifestându-se deja în natura fizică însăşi, dincolo de limitele materiei organice sau înainte de apariţia acesteia.

A constitui această bază suplimentară şi a stabili concepţia mai largă despre semiotică a lui Peirce este, prin urmare, unul şi acelaşi lucru. Acest alt pas decisiv, laolaltă cu pasul decisiv al lui Peirce de a combina acţiunea şi fiinţa semnelor într-o viziune tematică este condiţia necesară pentru a stabili posibilităţile depline ale doctrinei semnelor.

Acest pas depinde de descoperirea ulterioară că există o cauzalitate mai generală ce acţionează în semn şi subordonează cauzalitatea finală tipică pentru puterile vitale. Această cauzalitate mai generală specifică activitatea vitală, dar specifică şi cauzalitatea ce acţionează în acţiunile întâmplătoare ale secundităţii brute. Tocmai această cauzalitate, nu cauzalitatea finală, este proprie semnului în funcţia distinctivă de a face prezent tocmai ceea ce el nu este, căci această cauzalitate – şi nu cea finală – este cea care transformă, de pildă, zgârieturile accidentale într-un indiciu care-l face pe detectiv să descopere criminalul.

Cauzalitatea distinctivă a semiozei, în contrast cu modalităţile fizice ale cauzalităţii, nu este nevoie să fie orientată spre un scop, în sens intrinsec. Dimpotrivă, trebuie să fie o cauzalitate la fel de capabilă să fundamenteze comportamentul semnului şi în apariţiile întâmplătoare şi în întâmplările planificate. Indiferent cum e concepută, cauzalitatea finală nu poate face asta.

Pasul hotărâtor în această privinţă nu a fost făcut pe deplin nici de Poinsot, nici de Peirce. Se poate lua ca punct de pornire ceea ce avansează Poinsot în *Tratat despre semne* (1632a: Cartea I, Chestiunea 4, şi Apendixul C)[34] dar numai după ce a fost redefinită problematica semnului ca întreg, astfel încât să facă acţiunea semnelor la fel de vitală ca şi fiinţa lor. Astfel, pentru a face pasul decisiv, este nevoie, mai întâi de toate, să ţinem în suspensie opera ambilor gânditori, chiar dacă acest pas are un caracter remanent mai pronunţat în raport cu ceea ce considera Peirce a fi semiotica decât cu orice considera explicit Poinsot a fi doctrina

semnelor. În acest punct, în care fiecare dintre ei, în demersuri separate, s-a blocat, într-o convergență de doctrină între ei, se află baza pasului final hotărâtor de a extinde înțelegerea semiotică dincolo de sfera fenomenelor cognitive la întreaga natură. Acest pas o dată făcut, concepția mai largă la care visa Peirce devine realitate.

Pentru a vedea cum visul devine realitate, să începem din punctul în care Peirce a fost tentat să dispere şi să renunțe la concepția sa mai largă. Apoi, avansând continuu de la acest punct, îndepărtând pas cu pas fiecare dintre motivele ce ne-ar tenta să ne rezumăm la o noțiune mai restrânsă a semnului, vom sfârşi prin a propune o versiune garantată a concepției mai largi şi a tuturor celor patru nivele pe care le implică.

Înainte de a exista semne adevărate, există semne virtuale, adică există ființe şi evenimente astfel determinate de alte ființe şi evenimente încât, în propria lor activitate (ca ființe şi evenimente astfel determinate), ele determină şi alte serii de ființe şi evenimente în aşa fel încât ultimii termeni din serie reprezintă primii termeni prin mijlocirea termenilor mediani. Cum a arătat Craik (1967:59) numai "receptorii" sensibili la materie şi la mijloacele de intercomunicare... lipsesc:

Acțiunile şi relațiile dintr-o astfel de serie se află, de fapt, la nivelul secundității. Dar, chiar şi la acel nivel, ele anticipează intervenția cunoaşterii şi a experienței: se află unele cu altele în asemenea relații de a determina şi de a fi determinate încât constituie *un model al posibilității de a fi cunoscut*, o terțitate *virtuală*, care, dacă ar fi, într-adevăr, cunoscută într-un context al experienței, ar scoate în evidență tocmai acel element al terțității, acel tip ireductibil de element al reprezentării, constitutivă pentru relația semnului.

În această privință, anii 1908 şi 1909 par a fi fost o perioadă de criză şi de disperare a lui Peirce în ceea ce priveşte proiectul său de a pune bazele semioticii. În 1908, într-o scrisoare către Lady Welby, el a aruncat, din disperare, faimoasa "prăjitură pentru Cerber", introducând noțiunea de "persoană" în definița dată semnului (1908a: 88–89):

> Definesc semnul ca pe orice este astfel determinat de ceva diferit, numit obiectul său, şi care determină astfel un efect asupra unei persoane – efect pe care îl numesc interpretant – acesta din urmă fiind mediat de obiect. Faptul că am adăugat că e vorba de un efect "asupra unei persoane" este o prăjitură aruncată lui Cerber, căci am ajuns la disperare din cauză că nu-mi pot face înțeleasă concepția mai largă.

Dacă, aşa cum e de aşteptat, termenul "persoană" este echivalent aici cu "ființă umană", atunci termenul "semn", astfel calificat, se restrânge la antroposemioză. În consecință, pentru a ajunge la "concepția mai largă" a lui Peirce, este necesar să îndepărtăm această calificare şi restricțiile ulterioare, ceea ce putem face cu următoarea formulă abstractă: un semn va fi orice A astfel *determinat de* un B încât, *determinând* un C, acel C este determinat mediat de B. Astfel, B îl determină pe A şi, exact în privința în care B l-a determinat pe A, A îl determină pe C. Astfel, C, fiind determinat imediat de A, este, în acelaşi timp, determinat mediat de B. Vedem aici forma cea mai primitivă şi mai abstractă a triunghiului semiotic care se află în spatele "piramidei antroposemiozei", descrisă în capitolul anterior.

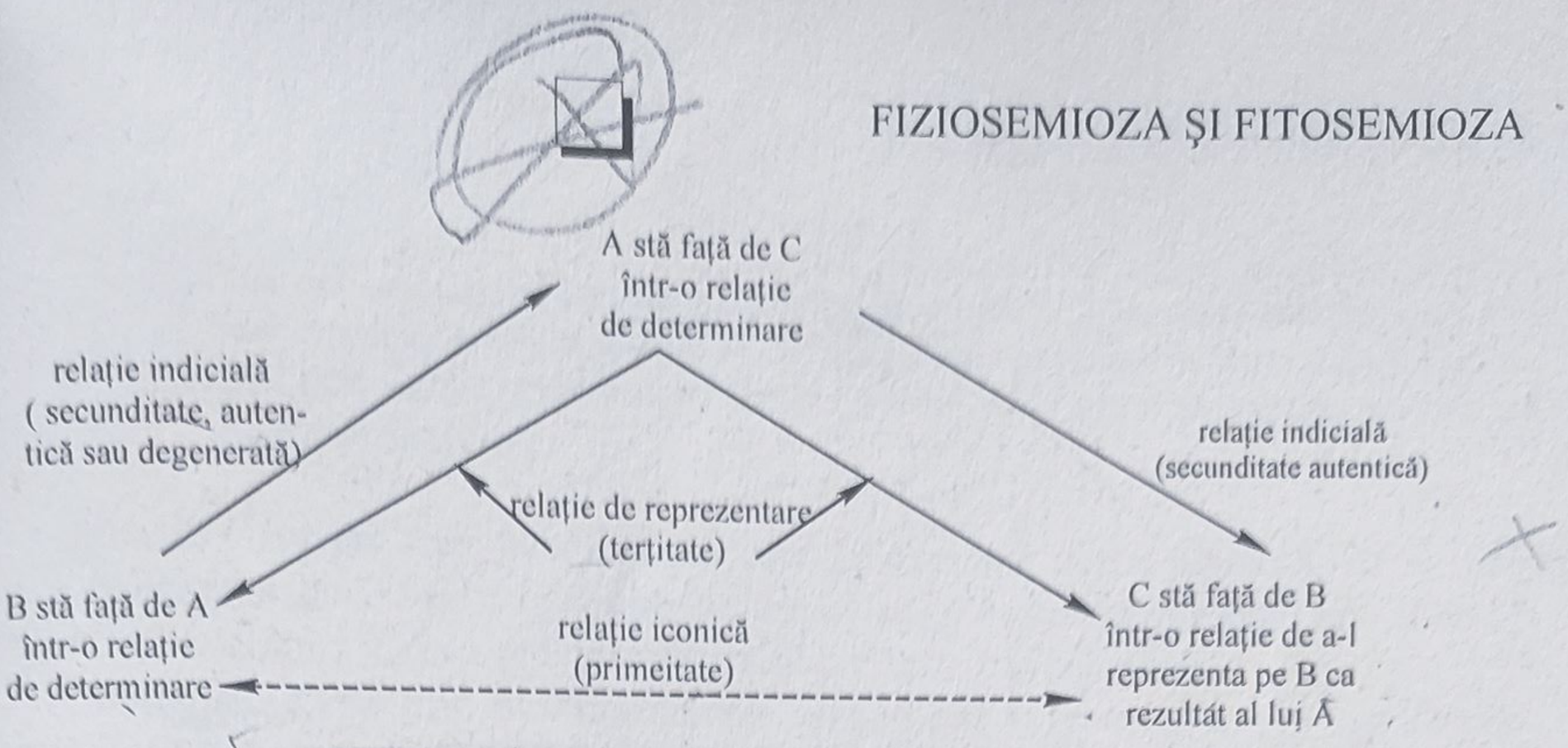


Figura 4: *O variantă abstractă a triunghiului semiotic*

Cu alte cuvinte, C este pasiv în raport cu A, exact în acelaşi fel în care A este pasiv în raport cu B, dar, tocmai pentru că este pasiv în acest fel, C este virtual activ atât în raport cu A, cât şi cu B, ca reprezentare sau element reprezentativ. Fie B ploaia, A – norii din care se precipită ploaia, iar C experienţa unui organism pe care-l prinde ploaia. Efectul de a fi prins de ploaie va stabili pentru organism o nouă relaţie cu B, datorită căreia A va exista, de acum încolo pentru C ca semn al lui B, astfel:

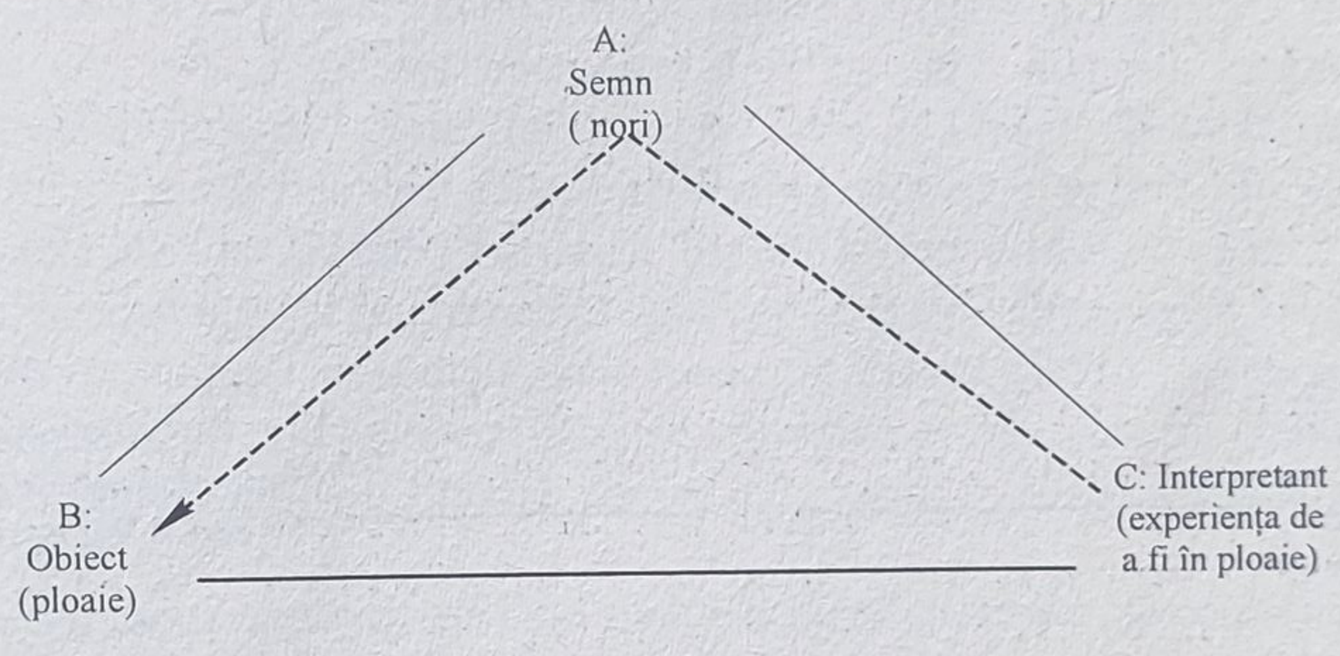


Figura 5: *Concretizarea triunghiului în cadrul experienţei animalelor*

Sau, fie A osul unui dinozaur, îngropat în ceea ce am văzut în capitolul 4 că va deveni o grădină şi fie B dinozaurul mort demult. În acest caz, C va fi nu efectul osului asupra grădinarului (căci aceasta, după cum am văzut în concluzia capitolului 4, nu a rezultat în nici o actualizare a relaţiei transcendentale) – elementul reprezentativ – al osului asupra dinozaurului. Efectul osului asupra grădinarului nu a făcut din această relaţie un semn. Cu toate acestea, elementul reprezentativ în această privinţă se afla acolo, identic cu osul, dar având nevoie să fie actualizat. El era acolo, identic cu osul în fiinţa sa fizică, dar virtual distinct de acesta. Atunci când a apărut paleontologul, totuşi, această virtualitate a fost actualizată. Efectul perceptual al osului asupra paleontologului, dar nu asupra grădinarului, a determinat apariţia elementului virtual datorită căruia oului chiar reprezintă dinozaurul. De unde formula lui Poinsot (1632a:126/3–5): "Este suficient să existe un semn virtual pentru a semnifica în act".

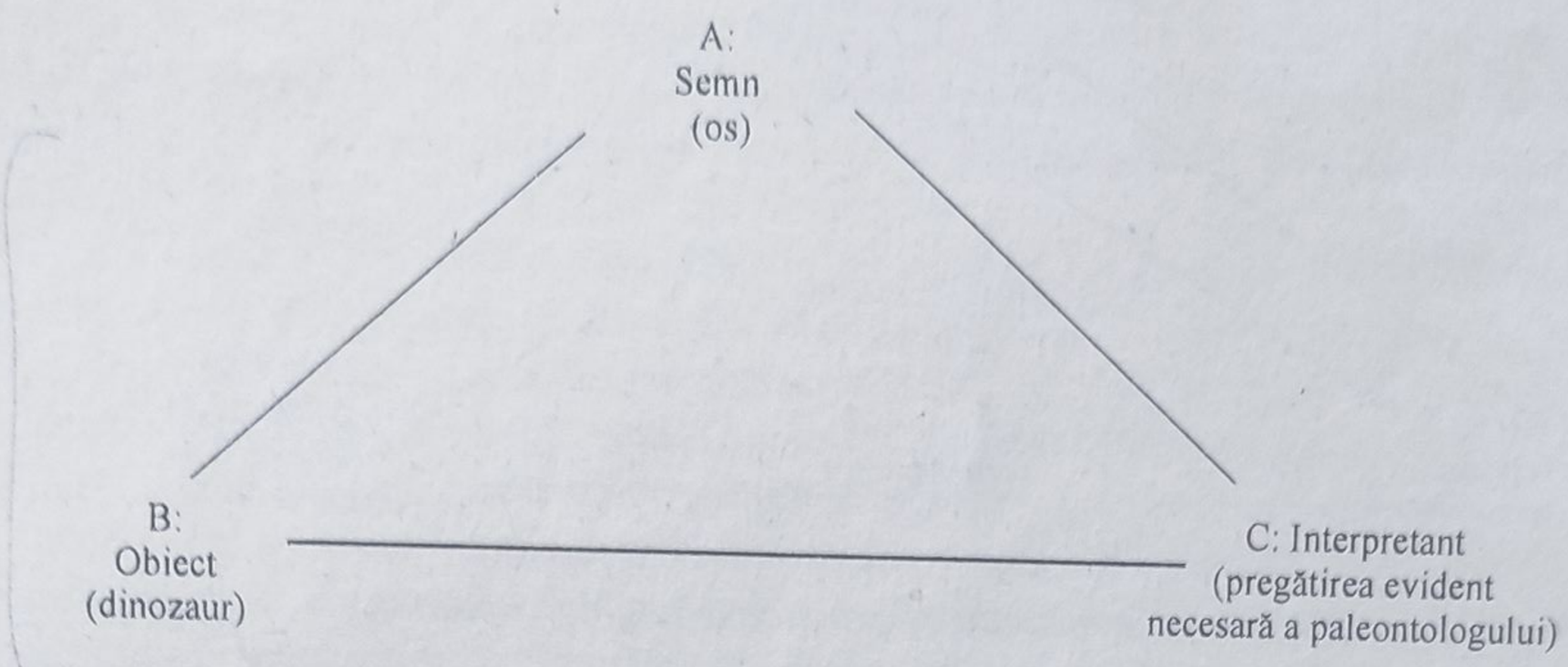


Figura 6: *Concretizarea triunghiului în cadrul experienței umane*

Astfel din nou, fie B dinozaurul, A osul şi C – o formațiune geologică în care osul a fost pietrificat.

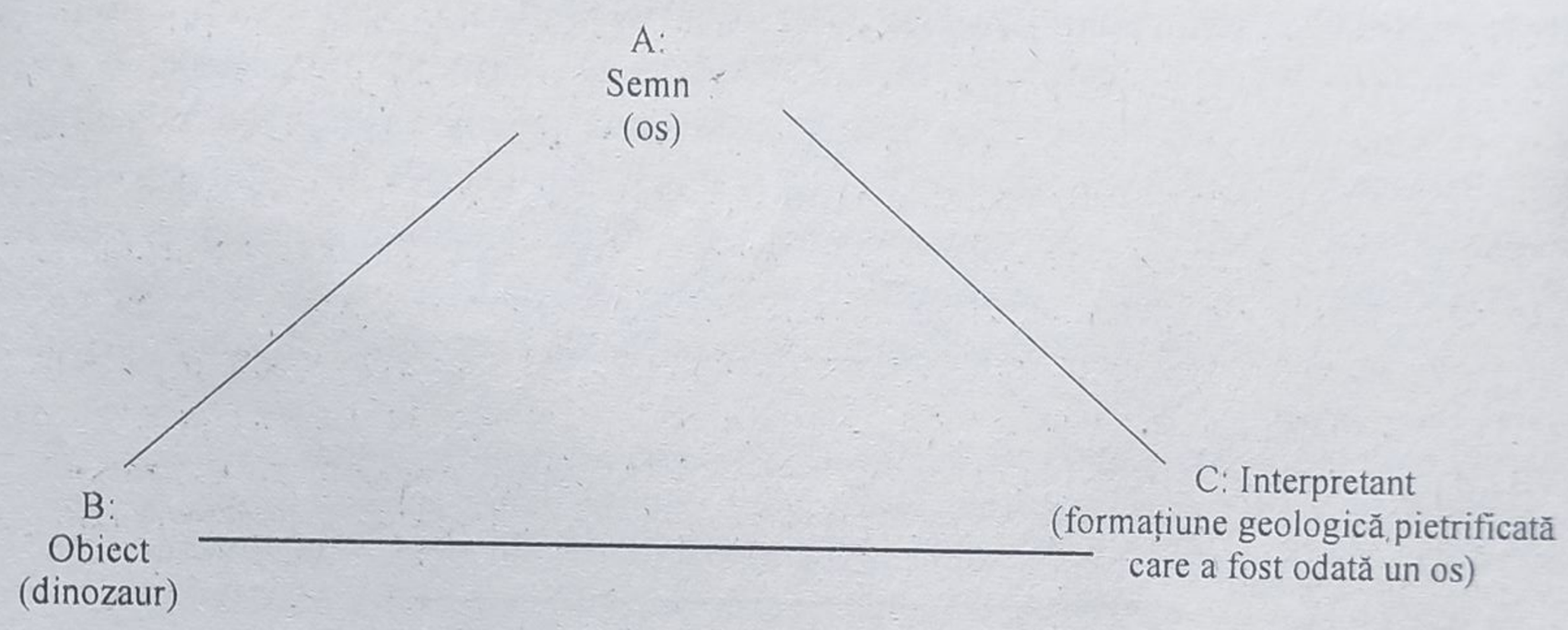


Figura 7: ***Concretizarea triunghiului în cadrul mediului înconjurător***

În acest caz, interpretantul este mai curând o structură fizică decât una psihică, dar o structură care a fost astfel determinată de A, încât prin A să se reprezinte şi B. În acest mod, interacțiunea este o semioză virtuală, adică o serie de interacțiuni la nivelul secundității, care, constituie, în acelaşi timp, un drum real prin timp, datorită căruia este posibil ca ceea ce s-a întâmplat cu multă vreme în urmă să fie parțial înțeles. De fapt, dintr-o asemenea perspectivă, prezentul ar putea fi considerat ca un mozaic de urme din trecut, fiecare reprezentând pentru un observator suficient de bine pregătit din prezent, punctul de pornire într-o călătorie înspre ceea ce a fost. Remarcați că nu este necesar ca o asemenea posibilitate să fie actualizată pentru a fi posibilă. Şi nici nu este, pur şi simplu, "posibilă" într-un sens abstract, conceptual. Exemplul nostru, de pildă, există virtual în formațiunea geologică. Osul (A), sau formațiunea de roci care a fost odată un os (C) este "un semn, nu din punct de vedere formal, ci virtual şi fundamental, după cum spune Poinsot (1632a: 12–18):

Căci din moment ce rămâne analiza logică a ceea ce stimulează mintea, care este determinată de semn în măsura în care este ceva reprezentativ, chiar dacă relaţia de substituţie pentru semnificat nu rămâne, semnul este capabil să exercite funcţiile de substituire fără relaţie.

Vedem deci imediat cum interpretantul este fundamental pentru semioză, că nu este nevoie ca interpretantul să fie o stare psihologică a ideii, şi de ce interpretantul este el însuşi un semn sau o legătură în ceea ce Eco numeşte lanţul "semiozei nelimitate".

De vreme ce tocmai prin fundamentul său semnul este o reprezentare, şi tocmai prin această fiinţă a reprezentării semnul este implicat în interacţiunile forţei brute a secundităţii şi a existenţei fizice, rezultă că virtualitatea semnelor este prezentă şi operantă în tot regnul natural şi nu numai printre animalele la nivelul cărora semnele există şi funcţionează în fiinţa lor proprie, atât actual cât şi virtual[35].

În plus, această semioză virtuală, anterioară oricărei vieţi cognitive nu se restrânge la reflecţiile pasive în fiinţa prezentă a interacţiunilor trecute, aşa cum am considerat până acum. Semioza virtuală acţionează, de asemenea în modalităţile în care acţiunile prezente anticipează condiţiile viitoare radical diferite de ceea ce rezultă în prezent. Cu alte cuvinte, efectele prezente sunt semne virtuale nu doar retrospectiv, ci şi prospectiv. Ele trag rău şi încă în două feluri. Mai întâi, în orice interacţiune dată dintre corpuri, mai presus de relaţiile rezultante de cauză şi efect (care acţionează şi asupra cărora se acţionează), există faptul că fiecare dintre corpurile implicate interpretează şi modifică acţiunea în conformitate cu propria sa natură intrinsecă. În acest mod, după cum arată Powell (1986:300), "specificarea extrinsecă a relaţiilor cauzale dezvăluie, întotdeauna, indirect specia intrinsecă a corpurilor care sunt cauzele lor specificatorii extrinseci. De pildă, dacă eu lovesc cu un ciocan carcasa unui tanc, un vas de porţelan sau trunchiul unui copac, relaţia dintre agent şi pacient este, în toate trei cazurile, aceeaşi sau, după cum spune tot Powell (ibid.), "sistemele relaţionale cauzale spaţio-temporale nu au specii intrinsec determinate, aşa cum au corpurile". Totuşi, datorită proprietăţilor intrinsec diferite ale oţelului, porţelanului şi lemnului efectul va fi diferit în fiecare caz.

Astfel, interacţiunile diadice, aşa cum sunt specificate extrinsec de corpurile implicate la nivelul secundităţii proiectează şi un nivel virtual de terţitate, care anticipează modificări în stadii ulterioare cu privire la interacţiunile ce se produc aici şi acum. Iar măsura acestor interacţiuni se produce prin exact acelaşi tip de cauzalitate, operantă în semn, făcându-l pe acesta să devină indiferent la fiinţa şi non-fiinţa, considerate imediat, a creea ce este semnificant[36].

Aici, totuşi, în direcţia stadiilor viitoare, virtualitatea semiozei este mai complicată. Motivul este că diminuarea directă a rezultatelor interacţiunilor poate conduce ea însăşi la modificări în constituirea imediată a ceea ce face interacţiunea – ca, de pildă, atunci când unul dintre interactanţi este distrus de interacţiune, sau când interacţiunea determină apariţia unei noi faze în dezvoltarea unuia dintre interactanţi, sau atunci când un tip specific nou de fiinţă (precum o nouă formaţiune atomică elementară) rezultă din interacţiune. Aici, ideea lui Peirce cu privire la legile ştiinţifice ce există ca obiceiuri în natură luată ca întreg, ar părea să-şi găsească o fundamentare semiotică. Pentru că mai presus de interacţiunile individuale ale corpurilor, există o macroformaţiune a universului ce se produce direcţionat, înspre stabilirea condiţiilor care fac ca semiozele virtuale să se îndrepte tot mai aproape de realitate.

Din pulberea cosmică se formează sistemele solare, prin interacțiuni subatomice, atomice și moleculare. În diferite etape ale procesului, noi elemente, ce nu au fost date anterior, se precipită din interacțiuni, exact așa cum acum, pe Pământ, noi putem face să ia ființă noi elemente care încă nu există în natură. La rândul lor, aceste elemente se dovedesc esențiale pentru formarea în sistemele planetare a condițiilor ce permit ființelor vii să devină posibile, iar aceste ființe, la rândul lor, modifică în continuare condițiile planetare astfel încât generațiile succesive de ființe vii sunt incompatibile cu condițiile originale de viață. De pildă, oxigenul, care acum este esențial pentru viața de pe planeta noastră, a fost introdus inițial ca un deșeu al ființelor vii care nu mai aveau nevoie și nici nu puteau supraviețui într-o atmosferă prea oxigenată.

Prin această întreagă serie de procese ce se intersectează și se află adesea în conflict, procese ce rezultă, mai presus de toate, în evoluția cosmică, specificitatea și identitatea oricărui proces dat, la fiecare pas, este garantată nu de corpuri individuale, ci de sisteme de relații reale specifice între corpuri, adică de sisteme de relații ontologice determinate categorial și identificabile specific. În cadrul acestor sisteme, corpurile individuale își determină *în continuare* relațiile imediate în conformitate cu propriile lor naturi intrinsece. În cazul organismelor, această determinare depinde, la rândul său, de un întreg subsistem de interacțiuni de natură indisputabil semiotică, după cum a subliniat Sebeok (1977a, 1988, 1989a). Sistemele interacționale ca întreg și interacțiunile din cadrul lor formează, pe tot parcursul, o singură pânză de păianjen, a unei semioze măcar virtuale, guvernată la fiecare punct de cauzalitatea obiectivă a semnului aflat, virtual, în permanentă acțiune. Această cauzalitate corespunde planului cuprins în distincția lui Uexküll (1934:42–46) între scop și plan în natură și este, după cum arată Powell (1988a:180, 186), anterioară binecunoscutelor patru cauze aristotelice, agentul, cauza finală, cauza formală și cauza materială.

> Tocmai funcția cauzalității formale extrinsece deplasează agentul și cauzele finale printr-o cauză mai elementară care nu trebuie să explice cum poate fi înțeleasă interacțiunea.
> Astfel, sistemul solar este explicat ca un mecanism specificat de cauzele formale extrinsece, fără a avea nevoie de vreo explicație prin cauzele agentului (lăsând la o parte cauzele care nu au fost recunoscute de știința din secolul al XVII-lea). Căci teoria generală a relativității a lui Einstein elimina tocmai forțele gravitaționale din explicația sistemului solar, substituind forțele gravitaționale cu curbatura spațiului-timp (Hawking 1988:29–30). Acum forțele gravitaționale sunt cauze de agent, în timp ce curbatura spațiu-timp ce guvernează traiectoria Pământului în jurul Soarelui este un exemplu excelent de cauzalitate formală extrinsecă... pentru că traiectoria constă din relații temporale specifice între Pământ și celelalte corpuri din sistemul solar... cazuri evidente de cauzalitate formală extrinsecă.

Astfel, descurajarea lui Peirce în stabilirea celei mai largi concepții despre semioză se dovedește inutilă[27] o dată ce se înțelege că specificarea relațiilor categoriale în universul întreg pune deja în joc cauzalitatea de care depinde acțiunea semnelor: încă de la nivelul fundamentelor lor, semnele sunt virtual prezente și operative în interacțiunile diadice ale forței brute, împletind într-o țesătură unică de relații virtuale prezentul și trecutul unor asemenea interacțiuni.

Aceasta este semioza, dar o semioză de tip special. Propun s-o numim *fiziosemioză*, astfel încât să reiasă, chiar din numele ei faptul că este vorba de un proces mare cât universul fizic însuși. Căci acest proces acționează în toate părțile universului, aflându-se la baza

acelor nivele superioare, mai distinctive ale aceluiaşi proces care apare pentru că tocmai condiţiile fiinţelor fizice înseşi face posibilă existenţa unor nivele succesive din ce în ce mai înalte, mai întâi de viaţă, iar apoi de viaţă cognitivă. Astfel, definiţia semiozei nu este doar coextensivă cu definiţia vieţii, este mai largă decât aceasta.

Cu toate acestea, transformarea fiziosemiozei în cadrul interacţiunilor vitale specifice, chiar înainte de a se pune vreo problemă de cunoaştere ca atare, este dramatică şi necesită o etichetă specifică de identificare. Căci fizosemioza conectează, pur şi simplu, caracterului inteligibil al trecutului şi al viitorului, dar are numai accidental în vedere viitorul dincolo de indivizii care interacţionează[38], în timp ce semioza virtuală a materiei vii este, în esenţă, imediat orientată atât spre conservarea, cât şi spre propagarea unităţilor ce interacţionează, şi este prin urmare, orientată, în esenţă, spre viitor[39].

Probabil că această orientare spre viitor este operantă în semioză încă de la început. Aceasta este, cu siguranţă, adevărat, dacă opinia timpurie, total neortodoxă, a lui Henderson (1913: 305), că "ştiinţa fizică... nu mai puţin decât ştiinţa biologică... pare să manifeste teleologia" se dovedeşte, în cele din urmă, corectă[40]. Cu toate acestea, distincţia de mai sus dintre fiziosemioză, ce depinde de evenimentele întâmplătoare pentru a-şi realiza orientarea viitoare, şi semioza materiei vii, care, în esenţă, canalizează evenimentele întâmplătoare înspre viitor, sugerează linia de demarcaţie între fiziosemioză şi fitosemioză, "semiotica vieţii plantelor", cum o numeşte Krampen, sau a materiei vii în general.

Krampen, care-şi bazează viziunea pe opera lui J. von Uexküll, foloseşte o "metodă de opoziţie" contrastivă pentru a arăta cum acţionează factorii de sens într-un mediu înconjurător lipsit de structura de Umwelt introdusă de interacţiunile cognitive (cf. T. von Uexküll 1982: 5–6): "Folosind exemplul frunzelor de stejar" remarcă Krampen (1981: 195), "Jacob von Uexküll arată cum funcţionează fitosemioza":

> Unul dintre factorii de sens în ceea ce priveşte frunzele de stejar, este ploaia. Picăturile de ploaie care cad urmează legile fizice precise ce guvernează comportamentul lichidelor atunci când lovesc o frunză. În acest caz, în conformitate cu opinia lui Jacob von Uexküll, frunza este "receptorul lui m", cuplată cu factorul m "ploaie" printr-o "regulă de sens". Forma frunzelor este de aşa natură încât se potriveşte cu legile fizice ce guvernează comportamentul lichidelor. Frunzele se combină formând cascade în toate direcţiile pentru a distribui apa de ploaie pe pământ pentru a fi optim folosită de rădăcini. Într-o terminologie semiotică mai obişnuită, forma frunzelor este semnificantul, iar comportamentul fizic al picăturii de ploaie este semnificatul. Codul ce cuplează frunza şi picătura de ploaie este nevoia de lichid a stejarului pentru transportul sărurilor nutritive în celulele sale.

Desigur, din punctul de vedere al condiţiilor planetare prezente, plantele au jucat şi continuă să joace (mai ales în marile păduri tropicale) un rol crucial în evoluţie, rol ce a început cu formarea unei atmosfere oxidante (cu aproape un miliard de ani în urmă), iar apoi a susţinut în continuare matricea de bază necesară pentru dezvoltarea şi continuarea tuturor formelor superioare de viaţă animală. Poate că datorită faptului că se bazează pe von Uexküll[41], poate din raţiuni personale, Krampen ia în considerare această situaţie numai sincronic, în termenii dezvoltării sale finale, după cum urmeaă (1981: 197):

Există o regulă fundamentală de corespondență între oameni și animale, pe de o parte, și plante, pe de altă parte, acest fenomen având o importanță covârșitoare pentru viață. Plantele produc oxigenul pe care-l respiră toți oamenii și animalele. Cu alte cuvinte, viața plantelor corespunde, ca o contrapondere, plămânilor prin care respiră oamenii și animalele.

Dar, desigur, aici trebuie luate în considerare ceva mai multe elemente decât o simplă corespondență externă și o dependență ce poate fi exploatată. Aici întâlnim din nou unul din acele subiecte în care punctul de vedere semiotic depășește limitele glotocentrismului și, în acest sens, își manifestă afinitatea mai degrabă cu aspectele ontologice ale gândirii antice și medievale decât cu contrângerile filozofiei renascentiste și moderne. Luați textul următor, care este profund necaracteristic pentru curentul dominant în filozofia modernă, care se dovedește din ce în ce mai glotocentric în contemporaneitate (Am ales acest text în parte datorită extensiei întâmplătoare a imaginii fitosemiotice a stejarului, citată mai sus din Krampen, ce se baza pe opera lui von Uexküll). Textul îi aparține unui filozof de la începutul secolului, Jules Lachelier (1933: XVIII–XIX):

> Mi se pare, când sunt la Fontainbleau, că toate energiile mele sunt în concordanță cu vitalitatea puternică a copacilor care mă înconjoară. Sunt prea încrustat în propria mea formă pentru a reuși să reproduc forma lor, totuși, la o examinare atentă a problemei, nu pare nerezonabil să susțin că toate formele ființei dorm îngropate mai mult sau mai puțin adânc la temelia fiecărei ființe. Sub contururile bine definite ale formei mele umane orice observator atent ar putea vedea contururile vagi ale "animalității", care voalează, la rândul lor, formele încă și mai fluide și mai incomplete ale vieții organice simple. Acum, una dintre determinările posibile ale vieții organice este copacul, care generează la rândul său, stejarul. Astfel, calitatea de "a fi stejar" este oarecum ascunsă la baza ființei mele, și ar putea chiar încerca, uneori, să iasă la suprafață, la rândul său, *dias in lumenis oras* (în lumea superioară a luminii) – dar umanitatea, care a depășit acest stadiu, împiedică această calitate de a se manifesta, și-i blochează calea[1].

În mediul nostru cultural, acest text ne șochează ca ceva idiosincratic sau chiar bizar. Totuși, în realitate, el nu este decât un ecou fidel al tradițiilor mai vechi ale curentului filozofic dominant în Occident. Nu trebuie decât să ne amintim de reflecțiile în acest domeniu comune gândirii grecești și latine, înainte ca dezvoltarea unică a filozofiei moderne

---

[1]"Il me semble, quand je suis à Fontainbleau, que je sympathise de toutes mes forces avec la vitalité puissante des arbres qui m'entourent. Quant le réproduire jusqu' à leur forme, je suis sans doute trop encroûté dans la mienne pour cela; mais, en y réfléchissant bien, il ne me paraît pas déraisonnable de supposer que toutes les formes de l'existence dorment plus ou moins profondément ensevelies au fond de chaque être; car sous les traits bien arrętés de la forme humaine dont je suis revęti. Un oeil un peu perçant doit reconnaître sans peine le contour plus vague de *l'animlité*, qui voile à son tour la forme encore plus flottante et plus indécise de la simple *organisation*: or l'une des déterminations possibles de l'organisation est *l'arboréité*, qui engęndre à son tour la *chêneité*. Donc la *chêneité* est chachée quelque part dans mon fond, et peut être quelquefois tentée d'en sortir et de paraître à son tour *dias in luminis oras*, bine que l'humanité, qui a pris les dévants sur elle, le lui défende, et lui barre le chemin".

să-şi fi modificat efectiv raza de preocupări de la ființa naturală la universul discursului uman în aşa fel încât să închidă efectiv domeniul filozofiei în sfera convenționalizată a gândirii umane.

Conform acestui curent dominant mai vechi, mai lărgit, viața plantei există în interiorul animalului însuşi tocmai ca bază şi ca parte a propriei sale vieți. Ceea ce înseamnă că există un principiu comun de viață care este primul principiu al vieții planetare ca atare. Citez dintr-un comentariu medieval tipic (Toma d'Aquino, c.1266–1272) cu privire la concepția originală a lui Aristotel (c. 330 î.Chr.) despre "psihologie" ca "ştiință a lucrurilor vii".

> Aristotel defineşte principiul primar al vieții numit psyché sau suflet vegetal; la plante acesta este întregul suflet, în timp ce la animale este numai o parte a sufletului...
> Pentru a înțelege definiția sa, trebuie văzut că există o ordine determinată între trei operații ale sufletului plantelor. Căci prima sa activitate este de a se hrăni, prin care lucrul viu îşi păstrează existența. A doua activitate, mai perfectă, este creşterea, prin care lucrul viu se dezvoltă atât ca dimensiuni, cât şi ca energie vitală. Dar activitatea a treia, cea mai perfectă şi mai deplină este reproducerea, prin care ceva aparent deja existent şi perfect în sine transmite altcuiva ființa şi perfecțiunea sa. Căci, după cum remarcă Aristotel în Cartea a IV-a a *Meteorologiei* (c.1,4–18) orice lucru ajunge la cel mai înalt grad de perfecțiune atunci când reuşeşte să facă ceva identic cu sine. Prin urmare, de vreme ce lucrurile sunt definite adecvat şi denumite după rezultatul lor, în timp ce corolarul activității plantelor este generarea altei ființe vii, rezultă că o definiție adecvată a primului principiu de viață, adică a sufletului plantelor, va fi aceea de a-l defini ca pe *ceva care generează ceva similar cu el însuşi şi are capacitatea de a fi în viață*[43].

Această modalitate antică de a conceptualiza natura şi esența vieții, în general, şi viața plantelor, în particular, coincide destul de exact, în termeni contemporani, cu modul în care înțelegem noi codul genetic. O asemenea conceptualizare plasează, în mod neaşteptat, o întreagă tradiție în spatele ideii îndrăznețe a lui Sebeok că, dacă, într-adevăr, codul genetic este un sistem semiotic (astfel încât genetica şi lingvistica, în calitate de coduri, se află la baza nivelului superior şi al celui inferior al semiozei), atunci, într-adevăr, în conformitate deplină cu tradiția filozofică occidentală, "o înțelegere deplină a dinamicii semiozei" s-ar dovedi, în ultimă analiză, "a fi nimic altceva decât definiția vieții".

În acelaşi timp, după cum au sugerat-o observațiile noastre anterioare, înțelegerea deplină a dinamicii semiozei se dovedeşte a avea o extensiune mai mare decât definiția vieții. Căci fitosemioza, la rândul său, trebuie văzută ca o extensiune şi specificare, la un alt nivel, a procesului şi a proceselor mai general(e) al(e) fiziosemiozei, de care depind şi plantele.

În această perspectivă, devine, de asemenea, limpede că propunerea lui Krampen (1981:187):

> de a stabili fitosemioza, adică semioza plantelor, ca o zonă de investigație în procesele semnului, paralelă şi pe picior de egalitate cu antroposemiotica, studiul comunicării umane, şi cu zoösemiotica, studiul proceselor semnelor ce apar în cadrul speciilor de animale şi între acestea, cele trei zone formând împreună disciplina biosemioticii

este o ramificație rezonabilă a "viziunii de o dimensiune nouă şi tulburătoare" asupra căreia Sebeok atrăgea atenția încă de la începutul anilor '60.

Din punctul de vedere al analogiei între lingvistică şi genetică, şi în cadrul dialecticii conceptelor propuse în acest scop, stabilirea fitosemioticii pe lângă antroposemiotică şi zoösemiotică completează un triptic. În cadrul acestei analogii, fitosemiotica are deja un drept la existență, un loc stabilit dinainte. Poate că este mai puțin surprinzătoare propunerea lui Krampen decât faptul că au trecut douăzeci de ani între afirmația lui Sebeok cu privire la dimensiunea semioticii şi momentul în care o asemenea propunere a fost avansată concret. Departe de a fi o propunere aberantă, aşa cum părea când era considerată dintr-un punct de vedere glotocentrist mai mult sau mai puțin explicit, considerată însă dintr-o perspectivă integral semiotică apare ca un pas important şi îndrăzneț în dialectica maturizării doctrinei semnelor.

Aceasta nu înseamnă că noțiunea este lipsită de dificultăți sau că statutul său final, în raport cu antroposemioza şi cu zoösemioza este asigurat. De fapt, chiar în propunerea originală a lui Krampen, se conturează două posibilități absolut distincte pentru definirea fitosemioticii. Prima schemă explicită propune o zonă de investigație relativ autonomă "pe picior de egalitate cu antroposemioza şi zoösemioza", după expresia lui Krampen, folosind o opoziție precum "metoda prin care poate fi arătată specificitatea semiozei plantelor" (p. 192).

Folosind această metodă, Krampen reuşeşte să arate după cum au argumentat şi filozofii din antichitate, că (p. 203) "multe procese vitale în cadrul organismelor animale şi umane funcționează în conformitate cu principiul vieții vegetative, adică în conformitate cu principiul fitosemioticii, deşi, desigur, "nivelul fitosemiotic este conținut în cel zoösemiotic la un nou nivel de complexitate" (T. von Uexküll 1982: 5–6).

Oricât sunt de bogate rezultatele acestei metode folosite de Krampen, eu nu sunt convins că ele reuşesc să pună fitosemiotica pe picior de egalitate cu celelalte ramuri. Sau, altfel spus, nu sunt convins că procesul de comunicare între plante sau dintre plante şi mediul fizic înconjurător şi comunicarea dintre plante şi animale este, în ceea ce priveşte plantele înseşi, un proces de semioză real şi deplin, aşa cum este, cu siguranță, în ceea ce priveşte animalele.

Ezitările mele aici provin din distincția, schițată mai sus, între semioza virtuală şi cea actuală. Această distincție poate fi abordată sub forma unei distincții între comunicare, care este virtual semiotică, şi semnificația actuală propriu-zisă. Cele două au în comun capacitatea de a fi stări de lucruri perfect relaționale – în raport cu care orice comunicare conştientă, fie aceasta autoreflexivă sau nu, în cadrul unui organism sau între organisme, se produce prin intermediul semnificației. Dar, deşi este adevărat că toate fenomenele relaționale sunt comunicative, nu este la fel de adevărat că toate evenimentele comunicative realizează, în mod adecvat, chiar dacă îl conțin virtual, caracterul triadic necesar unei acțiuni pe deplin semiozică. Orice relație implică, potențial, semnificația, dar aceasta devine actuală numai prin intervenția cunoaşterii.

Ținând cont de aceste distincții, situația semiozei în contextul fenomenelor (relațiilor) de comunicare poate fi schițată astfel:

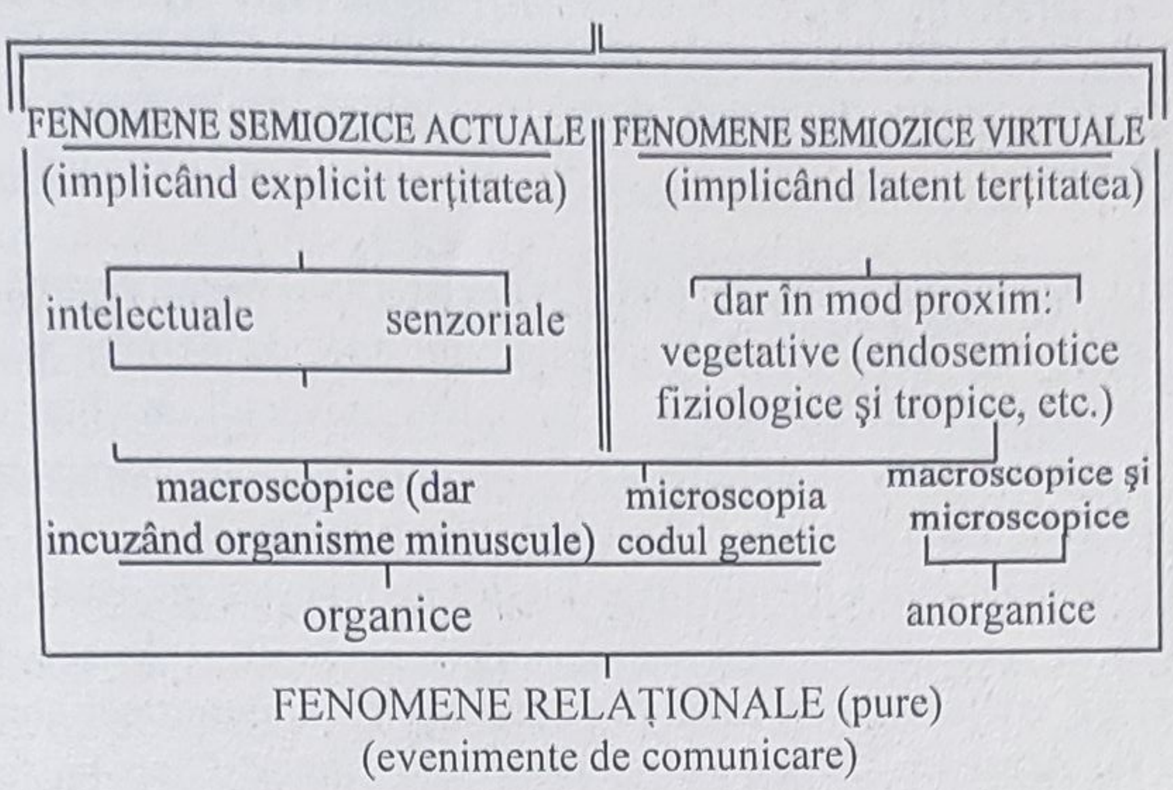


Figura 8: *Activitatea semiozică şi fenomenele relaţionale*

În această schemă, dinamica semiozei în sensul strict şi deplin – sau explicit – este coextensivă cu dinamica vieţii cognitive mai curând decât cu dinamica vieţii înseşi. Obiecţia mea iniţială (1978a) la propunerea lui Sebeok de a considera codul genetic drept o reţea deja semiotică se baza pe această consideraţie[44].

În acelaşi timp, codul genetic este, fără îndoială, o reţea comunicativă, şi încă o reţea comunicativă prin care prezentul modelează viitorul, atât în fiinţa sa, cât şi în capacitatea sa virtuală de a fi cunoscut. Prin codul genetic, se deschid posibilităţile nelimitate ale vieţii organice, tot astfel precum prin codul lingvistic devine posibilă infinitatea vieţii cognitive în antroposemioză – care, la urma urmei, este "le coeur de l'analogie", după cum a arătat Sebeok[44].

Deşi există dinstincţii ierarhice ce trebuie făcute la nivelele semiozei, ca şi legături circulare de feedback între nivele, imaginea care se conturează acum arată că problema principală este aceea de a pune accentele în mod adecvat. Mai întâi de toate, caracterului cvasi-semiotic ("doar virtual semiotic") al vieţii plantelor, sau în şi mai mare măsură, proceselor de formare a sistemelor stelare şi planetare, în primul rând, trebuie să li se acorde importanţa cuvenită. În al doilea rând, trebuie acordată importanţa cuvenită ordinii ce face ca semioza (datorită proceselor organice ale formării planetare şi datorită proceselor organice ale vieţii vegetale), care este permanent virtual prezentă şi operantă, este, mai întâi, susţinută cu adevărat în posibilităţile sale proprii, iar apoi sporeşte atât ca mărime cât şi ca vitalitate şi în cele din urmă transformă în semioză (cel puţin prin tendinţă şi prin dreptul de dominare) tot ceea ce a precedat şi a lăsat, odată, deoparte sfera sa actualizată. Aşa cum a remarcat Henderson (1913: 312):

Se vede acum că proprietăţile materiei şi cursul evoluţiei cosmice sunt legate intern de structura fiinţei vii şi de activităţile sale; ele devin prin urmare, mult mai importante în biologie decât se bănuia anterior. Pentru că întregul proces de evoluţie, atât cel cosmic, cât şi cel organic, este unul, iar biologul poate considera acum, pe bună dreptate, Universul, în chiar esenţa sa, drept biocentric.

Unele speculaţii recente din fizică (de pildă, Wheeler 1984) par să susţină acest punct.

În orice caz, dacă este adevărat că "lucrurile sunt adecvat definite şi denumite după rezultatul lor" semioticianul este îndreptăţit să considere universul, în chiar esenţa sa, drept "semiocentric". "Viziunea nouă şi tulburătoare" din anii '60, care părea, la început, prea grandioasă, se dovedeşte, până la urmă, a nu fi destul de grandioasă.

Epoca post-modernă pe care a introdus-o semiotica nu mai este ontocentrică, aşa cum era antichitatea greacă şi cea latină, nici antropocentrică, ca în vremea Renaşterii, nici glotocentrică, precum vremurile moderne, ci semiocentrică. Putem deci completa maxima odată faimoasă a lui Aristotel: "anima est quodammodo omnia" ("într-un fel, sufletul este toate lucrurile"), adăugând "într-un fel, toate lucrurile sunt semiotice") "omnia sunt quodammodo semiotica). Adică, într-un fel (*quodammodo*), datorită semiozei care acţionează în întreaga natură, transcendental şi virtual, în măsura în care natura fizică se susţine pe interacţiunile ce determină şi posibilităţile a ceea ce este de cunoscut în mediul înconjurător sau în dimensiunea fizică a obiectelor din cadrul experienţei, ca şi ontologic şi integral în cadrul experienţei însăşi ce susţine reţeaua de obiecte ca atare (Umwelt-ul), în primul rând.

Nu numai că orice poate semnifica prin cunoaştere şi nu numai prin cunoaştere poate orice semnifica deplin, dar chiar şi fenomenele care nu sunt, prin ele înseşi, cu adevărat semiotice sunt totuşi implicate în virtualităţi semiotice. Această situaţie trebuie explicată. Trebuie să ţinem seama nu numai de faptul că toate lucrurile devin semiotice o dată ce devenim, fie şi parţial conştienţi de ele, dar şi de faptul că toate lucrurile, în procesul de a deveni obiective acţionează în aşa fel încât să aibă un cuvânt de spus în semioticitatea obiectivării lor. Ele corespund nu numai pânzei de păianjen în care sunt prinse, dar fac şi pânza de păianjen să reacţioneze la ceea ce s-a prins în ea.

Semiotica este, mai presus de orice, un proces interactiv *asimilativ*, mai ales atunci când se manifestă printr-o formă de viaţă, dar nu numai atunci. Semioza este procesul prin care fenomenele originare oriunde în univers semnifică virtual în forma lor prezentă şi trecutul şi viitorul lor, şi încep procesul ulterior de a realiza aceste virtualităţi mai ales atunci când intervine viaţa şi, în cadrul vieţii, când intervine şi cunoaşterea. Procesul nu începe cu cunoaşterea, el intră doar într-o fază ulterioară, într-o nouă mărime a terţităţii.

Aş vrea să comentez, în sfârşit, cea de-a doua posibilitate de definire a fitosemioticii pe care am găsit-o schiţată în opera lui Krampen, şi anume studiul plantelor din punctul de vedere al simbiozei lor cu animalele. Din acest punct de vedere, fitosemioza poate fi definită ca studiu al dependenţelor particulare ale animalelor faţă de viaţa plantelor şi al avantajelor pentru viaţa umană, în particular, ce pot fi extrase dintr-un asemenea studiu. Metoda opoziţiei folosită de Krampen ar forma, în mod necesar, o parte substanţială şi ar pune bazele acestui studiu. "Analiza semiotică", remarcă Krampen (1981:192), "ar putea constitui foarte bine baza ştiinţifică pozitivă care lipseşte până acum din activităţile conservaţioniste ce s-au bazat, în mare măsură, până în prezent, pe negaţie şi ideologie". Şi totuşi, văzută

astfel, fitosemiotica ar fi, cu o terminologie mai veche, mai curând un studiu subaltern zoösemioticii şi antroposemioticii, decât pe picior de egalitate cu ele.

Cum această definiţie este, după părerea mea, indubitabil valabilă pentru stabilirea fitosemioticii în calitate de perspectivă semiotică (sau câmp de investigaţii semiotice) nou(a) şi important(ă) şi cum, în plus, ea include metodele şi rezultatele definiţiei alternative, aş putea rezuma spunând că, din opera lui Krampen, sunt convins de existenţa fitosemioticii, dar nu de faptul că se află pe picior de egalitate cu zoösemiotica şi încă mai puţin cu antroposemiotica. Mi se pare că există un sens de bază în care semioza este ierarhică, o serie de nivele sau zone ireductibile care sunt actualizate integral numai în stratul final, care am putea spune că se desfăşoară înapoi şi asimilează în sine nivelele anterioare, astfel încât să le confere fiinţa finală în calitate de fenomene semiozice[46]. În orice caz, din punctul de vedere al unei antroposemioze care a devenit transparentă pentru sine şi fundamentată în principiu, rezultă că "lumea vegetativă este, totuşi, structurată în conformitate cu semiotica de bază ce caracterizează toate fiinţele vii, plante, animale şi oameni deopotrivă" (Krampen 1981: 203).

Prin urmare, cu noţiunea de fitosemiotică, Krampen a schiţat o zonă nouă, importantă chiar pentru viitorul dezvoltării semioticii (Krampen, 1981: 208):

> În ciuda impresiei de progres creată de introducerea constantă a unor unelte noi şi sofisticate între efectuatorii sau receptorii umani şi Umwelt-ul uman, organismul uman nu poate scăpa de regulile vegetative de bază ale endosemioticii şi rămâne încătuşat laolaltă cu plantele într-o regulă reciprocă de corespundenţă. Dacă oamenii încetează de a se preocupa de plante, adică încetează să le înţeleagă factorii de sens şi regulile de sens de la baza regulilor de formare, se vor asfixia. După cum s-a exprimat Thure von Uexküll: "De pe poziţia sa extravagantă de observator plasat în afara naturii şi acţionând ca exploatator lipsit de scrupule al acesteia, omul este atras înapoi în natură, unde trebuie să se adapteze cum poate mai bine. Fitosemiotica îl poate ajuta să se adapteze mai bine.

În acelaşi timp, fitosemioza marchează nu etapa finală, ci doar o etapă penultimă în procesul de a stabili maxima întindere posibilă a doctrinei semnelor.

Am văzut acum că ideea lui Peirce de a extinde înţelegerea semiotică dincolo de sfera fenomenelor cognitive la întreaga natură, ca o reţea de natură virtual semiozică, se baza deja pe tratatul original al lui Poinsot despre fundamentele semioticii. Am văzut, de asemenea, că dezvoltarea doctrinei semnelor, în interdependenţă cu experienţa contemporană şi sprijinindu-se şi pe umerii giganţilor care au contribuit la stabilirea bazelor sale, dezvăluie faptul că, aşa cum a susţinut Peirce, universul este, într-adevăr, impregnat şi virtual constituit exclusiv din semne, unul dintre aceştia fiind "omul".

Pentru a rezuma relaţia dintre semnele din univers şi fiinţa umană, ca semn, propun următoarea formulă: "omul" este un interpretant ale cărui idei sunt semne, ce are universul în totalitatea sa ca obiect.

7

RETROSPECTIVĂ: ISTORIE ŞI TEORIE ÎN SEMIOTICĂ

A. TEORIA SEMIOTICII

Obiectul investigației semiotice nu-l constituie doar semnele, ci şi acțiunea semnelor, sau *semioza*. Vedem acum că această acțiune apare la un număr de nivele ce pot fi diferențiate sau identificate ca sfere sau zone specifice ale activității semnelor.

Prin urmare *semiotica* contrastează cu semioza aşa cum cunoaşterea contrastează cu ceea ce este cunoscut. Semiotica este cunoaşterea semiozei; este explicația teoretică a semnelor şi a ceea ce fac acestea.

Aceasta este, de fapt, o distincție importantă pentru că, dacă aveam dreptate în ceea ce spuneam despre întinderea semiozei, istoria semiozei şi istoria universului, cel puțin în măsura în care Universul înclină spre o specie a tipului nostru lingvistic ca parte a sa, sunt acelaşi lucru. Dar istoria *semioticii*, prin contrast, este cu totul altceva şi, deşi complicată, este considerabil mai uşor de stăpânit. Ea este povestea încercărilor, mai mult sau mai puțin izbutite, de a lua în considerare ceea ce stă la baza semioticii şi o face posibilă, şi anume semnul. Ce este un semn, astfel încât face posibilă semioza?

Această problemă fundamentează investigația semiotică; este întrebarea de bază la care am încercat să răspundem în capitolul 4 şi în raport cu care capitolele precedente şi cele următoare pot fi considerate ca amplificări şi explicitări. Dincolo de sfera de cuprindere a acestei cărți, totuşi, mai presus de această întrebare, se află investigația rolului semnelor în sfere particulare precum arhitectura, artele frumoase, literatura, codurile îmbrăcămintii, codurile legislative, heraldica, prognostica sau simptomatologia în medicină, lingvistica, istoriografia, geografia, geologia, ecosistemele, astronomia, chimia, fizica etc.

Dar aceste cercetări specializate ale semnelor de un tip sau altul, acțiunile semnelor de a crea şi de a modela o sferă obiectivă oarecare a experienței, s-au desfăşurat până acum, paradoxal, separat de orice conştiință tematică a ceea ce este semnul în obiectivitatea sa distinctivă, şi de ceea ce este distinctiv în legătură cu obiectivitatea semnului.

Astfel, semiotica este o încercare de a explica teoretic ceea ce este distinctiv în semn, atât în ființa sa, cât şi în ceea ce priveşte acțiunea sa co-terminală temporal, ce este o consecință a acelei ființe, în conformitate cu zicala străveche că "o ființă acționează aşa cum este" (*agere sequitur esse*). În măsura în care o asemenea încercare reflexivă ajunge să permită investigații specializate cu privire la semne, reflexia conferă acestor investigații – indiferent cât sunt de bine stabilite şi de "tradiționale" – propria sa unitate tematică şi le asimilează în câmpul de investigații numit, pe bună dreptate, "semiotic". Astfel, "câmpul de investigații numit pe bună dreptate, semiotic, include, *de drept*, toate disciplinele tradiționale în virtutea dependenței lor – prin ceea ce sunt ca structuri tipic distincte de semnificație – de o rețea de relații de semne ce le constituie, dar *de fapt*, domeniul include aceste discipline numai în momentul şi în măsura în care – în afara faptului că se dovedesc a fi structuri de semnificație – ele sunt considerate şi analizate tematic în termenii acestei constituții virtual semiotice. Acest câmp virtual semiotic de investigații (numit astfel în mod adecvat) este mult mai mic în orice moment. El există ca o cerință a viitorului asupra gândirii prezente (ca şi cunoaşterea însăşi) în forma unei sarcini care tocmai este îndeplinită, în loc să fie o sarcină deja îndeplinită. El se dovedeşte, în orice moment, pentru a împrumuta o descriere a lui Peirce (1868: 5.316), "dependent de gândirea viitoare a comunității".

În acest mod, istoria şi teoria semioticii se întrepătrund şi se dezvoltă împreună. Dar există şi un anumit moment reflexiv sau o serie de momente mai mult sau mai puțin critice, înaintea cărora *semiotica* la drept vorbind, în contrast cu semioza, nu există sau există numai într-o stare foarte febrilă.

Istoria semioticii este, în acest mod, dublă. Este, mai întâi de toate, o punere la un loc şi o identificare a acelor momente de conştiință de sine ale semnului, în care semnele nu sunt cunoscute, ci recunoscute în contrast cu scopul pentru care sunt folosite. Ceea ce înseamnă că, pentru a-şi realiza istoria, semiotica trebuie, mai întâi, să identifice şi să ierarhizeze acele momente în care semnul ajunge să fie *recunoscut* pentru rolul pe care-l joacă pe cont propriu, şi nu doar *desfăşurat* cvasi-invizibil, când are de-a face cu obiectele.

Apoi, restrângând conştiința tematică la care a ajuns astfel, semiotica, în calitate de moment de conştientizare, se extinde în afară asupra unui întreg domeniu al cunoaşterii şi al credinței, pentru a alege, dinăuntrul fiecărei discipline obiectiv-constituite, o conştientizare reală, mai mult sau mai puțin refractară, a semiozei şi a proceselor semiotice virtual prezente în interiorul acestor discipline tocmai datorită naturii lor de cunoaştere finită.

În acest mod, disciplinele tradiționale devin, ele însele, transformate semiotic, fiind aduse la un nivel superior al conştiinței de sine şi, în acelaşi timp, la un nivel interior de izolare în interiorul comunității de cercetători. Aceasta se înțelege prin interdisciplinaritatea inerentă a semioticii şi prin faptul că semiotica tinde să servească drept antidot specializării excesive, prin aceea că impune o conştientizare obiectivă a proceselor comune de semnificație de care depind realizările cele mai obiective ale cunoaşterii.

Astfel se produce expansiunea semiotică pe ceea ce se numeşte axa sincronică.

Dar expansiunea conştiinței semiotice apare – datorită aceluiaşi mobil – şi diacronic, adică înapoi în timp, acoperind epocile anterioare ale civilizației artei, științei şi filozofiei, de pildă, sau literatura şi teologia, pentru a le regândi şi a le reconsidera rezultatele tocmai

dintr-un punct de vedere semiotic. În acest mod, semiotica realizează şi o rescriere a gândirii anterioare şi, în consecinţă, a istoriei.

Vedem deci că, sincronic şi diacronic, teoria semioticii şi istoria semioticii sunt una, auto-constituindu-se reciproc. Spre deosebire, de pildă, de istoria naturală a continentelor Pământului, sau a pterodactylului în raport cu dinozaurii, obiectul istoriei semioticii nu este dat mai înainte ca (şi în afară de cazul că) teoria care-l pune în valoare – deci conştiinţa semnului în fiinţa sa distinctivă – să fi fost deja realizată.

Istoria semioticii este, mai întâi de toate, o realizare a conştiinţei semiotice, iar apoi rafinarea implicaţiilor acelei conştiinţe, astfel încât să fie capabilă să se susţină sistematic, în fiecare sferă a cunoaşterii şi experienţei. În acest mod, este o istorie care se extinde şi în viitor, şi nu va fi niciodată terminată, de vreme ce gândirea însăşi continuă să se dezvolte.

"Conştiinţa semiotică" este nici mai mult nici mai puţin decât conştientizarea explicită a rolului semnului, aşa cum este jucat acest rol într-un anumit context. Totuşi, de vreme ce se dovedeşte că întreaga experienţă, de la origini şi până la realizările superioare ale înţelegerii, este constituită din semne, rezultă că istoria semioticii va fi, mai înainte de orice o trasare a liniilor ce duc spre momentul în care a ajuns să fie realizat acest rol total sau cuprinzător al semnului în constituirea experienţei şi a cunoaşterii. După aceea, istoria semioticii va fi rafinarea implicaţiilor acestei realizări, atât sincronic, cât şi diacronic. Dar, în acest caz, diacronia nu este doar o problemă de întoarcere în timp, sau o problemă de secvenţialitate a secţiunilor sincronice discrete, aranjate ca anterioare şi ulterioare. Diacronia conştiinţei semiotice este formarea gândirii viitoare, ca şi transmiterea şi comparaţia gândirii trecute. Ea implică o conştientizare a cerinţelor viitorului asupra gândirii prezente, astfel încât gândirea prezentă să fie ceea ce este, conţinând şi ceea ce nu mai este sau poate că nici n-a fost vreodată, în relaţie cu ceea ce ar putea fi. Într-un cuvânt, axele diacroniei şi sincroniei în conştiinţa semiotică marchează intersecţiile labile în care controlul critic al obiectivităţii – "critica", în sensul cel mai larg – se exercită prin subiectivitatea animalului lingvistic individual.

Astfel, atunci când vorbim despre "istoria" semioticii suntem obligaţi să ţinem cont de faptul că, dintr-o multitudine de subiectivităţi ale cunoscătorilor capabili să ridice semioza la rangul de semiotică, sunt prelucrate şi făcute accesibile publicului implicaţiile pe care le are îndeplinirea rolului cuprinzător al semnului, constituirea şi dezvoltarea experienţei diacronice în ambele direcţii. Tocmai din acest motiv, viitorul gândirii, ca şi trecutul său, va fi diferit ca rezultat al unei conştiinţe semiotice şi încă mai diferit, în moduri impredictibile (datorită factorului întâmplării, atât în sine, cât şi ca subiectivitate defractată în viaţa socială).

Într-un cuvânt, teoria semioticii, în sensul său de bază, va fi explicarea felului în care întreaga cunoaştere şi experienţă depinde de semne, sau este un produs al semiozei; istoria semioticii, în sensul de bază va fi trasarea liniilor care au făcut posibilă şi necesară o asemenea explicaţie, chiar dacă această istorie, în alt sens, rămâne deschisă (în virtutea gândului din prezent) în egală măsură, unui viitor nedefinit.

B. ISTORIA SEMIOTICII

Cu toate acestea, indiferent cât este de incompletă privită prospectiv, din punct de vedere retrospectiv, o asemenea istorie nu poate rămâne nedefinită. Ea va consta în răspunsul la întrebarea: Unde a existat o conştientizare a rolului semnului în totalitatea experienţei umane, articulată tematic şi sistematic?

Secundar, o asemenea istorie va consta în redarea modului în care au fost prelucrate implicaţiile unei asemenea conştientizări. Pentru scopurile prezentei lucrări, va fi suficient să ne restrângem la un răspuns preliminar schematic la prima întrebare: unde a fost, de fapt, realizată pentru prima dată, conştiinţa semiotică în integritatea sa?

Formulat simplu, răspunsul la această întrebare este că ceea ce am numit conştiinţa semiotică şi-a găsit prima formulare tematică şi sistematică în lumea latinităţii, aşa cum s-a dezvoltat aceasta pe plan indigen (după căderea Romei, care a rămas dominată, în conştiinţa sa speculativă, de filozofiile greceşti şi de limba greacă) între Augustin – tematic (c. 397 AD) – şi Poinsot – sistematic (1632). În mod neinspirat, tocmai această dezvoltare îşi datorează numele unui englez, John Locke, care în 1690, a sugerat, sub forma unei alternative ipotetice la perspectiva în care se dezvoltaseră, cu precădere propriile sale străduanii, o perspectivă a cărei dezvoltare era menită să distrugă substanţa speculativă a acelor străduanii timpurii şi să permită întreaga dezvoltare modernă ulterioară ca o continuare a lor. În sfârşit, în continuitate nominalistă cu Locke şi în continuitate speculativă cu precursorii latini, în mare parte, necunoscuţi, gama şi complexitatea de detalii a problemelor ce trebuiau clarificate din perspectiva semioticii a fost ilustrată fără răgaz în scrierile lui Charles Sanders Peirce, începând cu descoperirea categoriilor semiotice, cărora le-a subsumat preocupările pentru realism şi idealism, trecând prin dependenţa lor comună de experienţă, în 1867, până la moartea sa, în 1914.

După ce am încercat, în câteva capitole, să examinăm direct subiectul astfel dezvăluit, să încercăm, în cele ce urmează – aşa cum i se cade conştiinţei de sine pe care semnul o impune, printr-o lecţie inevitabilă, istoricităţii gândirii – să aruncăm şi o privire istorică asupra faptelor examinate anterior.

1. Lumea antică şi Augustin

Augustin pare a fi fost primul gânditor care a enunţat ideea de *signnum* ca instrument universal sau mijloc prin care se produce comunicarea de orice fel şi la orice nivel. Acesta este un fapt surprinzător, căruia, până acum, i s-a acordat prea puţină atenţie. Nu există nimic pe lume, nici în filozofia greacă, nici în epoca romanică, dominată de această filozofie, care să corespundă noţiunii de "semn" aşa cum am ajuns să o considerăm astfel ca fiind de la sine înţeleasă, ca pe ceva care, prin tipul său distinctiv de acţiune (semioza) să furnizeze obiectul unic al cercetării semiotice.

Rădăcina "semn-" din termenul *semiotică*, ca şi nenumăratele cuvinte ce se trag din ea, este limpede de sorginte grecească. Dar, în scriereile greceşti păstrate până astăzi, trăsătura dominantă în această privinţă este separaţia, aproape dihotomică între *Semêion* şi *Natura*, pe de o parte, şi *Symbolon* şi *Cultura*, pe de altă parte. Această afirmaţie este adevărată în legătură cu Platon în *Cratylos* [c. 385 î.Chr.], cu Aristotel în toate operele

sale (dar mai ales în *Perihermenias* (c. 330 î.Chr.: 16–20a, din păcate greşit tradusă în engleză, cf. Eco et al. 1986: 66–68), în timp ce Boethius (cu deosebire între 511–513 AD) a dezvoltat, cu totul neinspirat, sugestiile lui Augustin cu privire la o *doctrina signorum* unificată), şi cu privire la medicina grecească, pe care Sebeok (1985: 181) o considera (după "afinităţile lingvistice" şi "straturile cele mai adânci ale înţelepciunii umane", fosilizată convenţional ca analiză filozofică), drept "cel de al treilea picior, probabil inegal, pe care se sprijină semiotica". Căci, în medicină, este limpede că opoziţia semēion/natură domină prognostica (vezi Sebeok 1984c), în pofida "prăjiturii pentru Cerber", care-i aparţine, şi pe care chiar şi astăzi o propune medicina – dar fără a constitui, în nici un caz, întreaga poveste (aşa cum se vede cel mai bine astăzi în opera lui Baer 1982/1988).

În afară de aceste imagini grandioase ale Greciei antice, mai sunt şi stoicii, care, în dezbaterile lor cu epicurienii, au dezvoltat necondiţionat, la cea mai mare întindere, teoria semnelor în lumea antică, dar care, din păcate, au supravieţuit doar prin fragmentele transmise mai ales de duşmanii lor – cu precădere, Sextus Empiricus (c. 200). Prezentări generale – mai mult sau mai puţin cuprinzătoare, dată fiind situaţia – ale teoriei semnelor propuse de stoici se pot găsi la Savan 1986 şi 1986a, Eco 1980, şi Verbeke 1978. Ca şi mărul lui Tantal, scrierile stoicilor par la îndemână şi ne-am putea bucura de ele, dacă am putea doar să ajungem la ele – ceea ce le conferă o aură încă şi mai prestigioasă. Poate că tocmai de aceea, unul dintre principalii experţi contemporani în logica stoicilor (Mates) recurge, ca o chestiune de rutină, atunci când prezintă concepţiile presupus stoice, la o terminologie împrumutată din logica simbolică, după Russell şi prima perioadă a lui Wittgenstein, în timp ce autorul celor mai fascinante abducţii cu privire la semiotica stoicilor (Eco) a început, de la o vreme, să scrie romane. "Istoria semioticii": scrisă de Clarke (1987: 12–42) face un rezumat excelent tocmai în punctele în care dovezile sunt rare, dar, după ce trece de Augustin, totul devine un montaj fantasmagoric, construit pe baza unor surse secundare, considerate standard în filozofia tradiţională, dar bazate exclusiv pe interese de cercetare pre-semiotice.

Rolul lui Augustin pe fundalul filozofiei Greciei şi Romei antice a fost bine analizat într-un rezumat descriptiv semnat, în colaborare, de Eco, Lambertini, Marmo şi Tabarroni (1986: 65–66):

> Augustin e cel care a propus, pentru prima dată o "semiotică generală", – adică o "ştiinţă" sau "doctrină" generală a semnelor, în care semnele devin *genul* pentru care cuvintele (*onomata*) şi simptomele naturale (*sémēia*) reprezintă *speciile*.
>
> Semiotica medievală cunoaşte, în acest punct două direcţii de gândire – pe cât posibil, unificate –, dar fără a fi reuşit să ajungă la o unificare propriu–zisă... Din tensiunea acestei opoziţii – provocată, probabil, de Augustin – a apărut o mare parte din dezvoltarea specific romanică a conştiinţei semiotice.

Ecouri ale tensiunii persistă până în zilele noastre, aşa cum se vede în încercarea absolut modernă şi, în acelaşi timp, contemporană a lui Husserl de a nega unitatea posibilă a unei conştiinţe semiotice (cf. Kruse 1986), sau, şi mai general, în toată lumea universitară, după cum a subliniat Eco (1982) şi în controversa continuă "natură/creştere" din psihologie şi antropologie.

2. Lumea romanică

Dacă măsurăm dezvoltarea conştiinţei semiotice în termenii rezolvării acestei tensiuni în favoarea unităţii posibile întrevăzute iniţial de Augustin, atunci direcţiile principale ale acestei dezvoltări apar, paradoxal, după William of Ockham (1317–1328), în rezistenţa logicienilor, mai întâi la Paris, iar apoi la Coimbra şi Alcalá, la ideea de a accepta definiţia semnului formulată de Augustin. Deşi, în general, depăşind cu mult noţiunile din lumea antică, totuşi, ca şi în lumea antică, definiţia lui Augustin prevedea, pentru fiecare semn o legătură necesară între un element sau vehicul sensibil cu un conţinut semnificat posibil imaterial, deci imperceptibil ca atare.

Obiecţia logicienilor privea tocmai ceea ce John Locke va considera, în curând (1690), ca prima sarcină cu care se confruntă ipoteticul semiotician, şi anume necesitatea de a privi dintr-o perspectivă comună – oferită de noţiunea de semn – semnele exterioare, cum sunt cuvintele şi gesturile, şi mijloacele interioare de cunoaştere, cum sunt imaginile şi ideile.

Originile acestei revolte împotriva legăturii seculare a semnelor cu perceptibilul senzorial sunt încă obscure, dar par evident legate de influenţa exercitată de Ockham la Paris şi de faptul că el a introdus noţiunea de concept ca un "signum naturale". E limpede că, încă din vremea lui Petrus d'Ailly (c. 1372), mijloacele interioare de cunoaştere erau desemnate ca "signa formalia", prin intermediul cărora ceea ce este cunoscut sau simţit în exterior este făcut public. Williams (1985a: XXXIII) a făcut următorul rezumat al situaţiei istorice în această privinţă:

> O direcţie majoră a reflecţiei şi controversei semiotice, care a început cel puţin din secolul al XIV-lea şi s-a dezvoltat mai ales în lumea universitară iberică în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, dar a implicat o arie geografică largă... s-a învârtit tocmai în jurul problemei dacă semnul ca atare implică o jumătate sensibilă *per se*. Răspunsul din ce în ce mai documentat a fost negativ.
>
> Dar ceea ce constituie aici principalul interes este că, după cum se dovedeşte, acest punct al controversei istorice este punctul central, teoretic, pentru ca semiotica să-şi îndeplinească sarcina principală propusă de Locke, şi anume analiza ideilor şi a cuvintelor din perspectiva unei doctrine a semnelor.

3. Legăturile iberice

Figura ce a dominat tranziţia către stabilirea unor legături în lumea iberică ale acestui curent revoluţionar subteran al semioticii medievale elevate a fost Dominicus Soto. Studiile timpurii la Paris l-au determinat să introducă în mediul iberic (1529, 1554) o serie de distincţii *ad hoc* ce au redat efectiv obiecţia la legătura semnelor ca atare (adică în fiinţa lor esenţială şi în funcţia consecvent activă pe care o îndeplinesc în cadrul experienţei) la vehiculul sensibil ca semn. Aceasta a avut ca efect să forţeze relaţia de dependenţă a obiectivităţii faţă de funcţiile semnului şi, prin urmare, a unei funcţii semn, a cărei existenţă este presupusă la nivelul a ceea ce poate fi observat şi experimentat direct ca obiect. Redau, mai întâi, rezumatul lui Williams la problemele centrale, iar apoi voi prelua, pe scurt, direcţiile istorice în care s-a reacţionat la ele (Williams, 1985a: XXXI–XXXII):

> Ceea ce este, de fapt, comun tuturor modalităţilor de abordare a semnului, din antichitate până în prezent, [este] faptul că semnul a fost considerat ca o "mască a lui

> Janus", bi–facială sau relativă la capacităţile cognitive ale unui organism, pe de o parte, şi la conţinutul semnificat, pe de altă aprte! Prin urmare, tocmai această *relativitate* constituie fiinţa proprie a semnelor; deci de ce... să mai adăugăm condiţia suplimentară ca această relativitate să se bazeze pe un obiect al sensului ca atare?
> Tocmai faptul că această condiţie suplimentară este considerată esenţială nu este esenţial..., iar acest fenomen a încâlcit, inevitabil, discuţia cu privire la natura sau fiinţa proprie semnelor – "a tuturor semnelor în măsura în care sunt semne". Esenţa problemei priveşte "diferenţa dintre un semn ce funcţionează ca atare *din interiorul* capacităţilor cognitive ale unui organism şi un semn ce funcţionează ca atare, având un impact asupra aceloraşi capacităţi, *din exterior*". Această diferenţă [este] crucială pentru funcţionarea semnelor..., în măsura în care baza capacităţii de observaţie a celui care percepe (sau pe care-l fac să perceapă) nu este ea însăşi susceptibilă de observaţie.
>
> În consecinţă... faptul că această distincţie este luată în considerare generează "adevărata întrebare fundamentală" pentru o doctrină a semnelor: În ce constă, de fapt, relativitatea esenţială pentru procesul de semnificare"? Această întrebare... nu a fost niciodată rezolvată satisfăcător *din interiorul* paradigmelor de gândire specific realiste sau idealiste... hotărârea lui John Poinsot din *Tratatul despre semne* (1632a), deşi reprezintă un progres, a fost ea însăşi o anomalie prin comparaţie cu tradiţiile anterioare, precum şi cu ceea ce anticipa. Prin contrast, paradigmele pre-semiotice de gândrie – realiste sau idealiste – n–au reuşit nici să înţeleagă că percepţia însăşi îşi structurează obiectul ca pe ceva relativ, nici să înţeleagă că ideile sunt semne *înainte de a deveni obiecte* ale conştiinţei noastre şi, în calitate de semne, pot face accesibilă "natura lucrurilor" (adică natura), aşa cum se revelează aceasta, *relativ*, prin semne.

Două reacţii majore la aceste probleme au apărut la Coimbra. Una era, de fapt, în favoarea revenirii la perspectiva antică (Fonseca 1564). Cealaltă promova mai curând unitatea prospectivă susţinută de Augustin (Conimbricenses 1607), dar fără a reuşi să arate, în cele din urmă, *cum* reuşeşte fiinţa semnelor să permită o asemenea perspectivă integratoare.

Pasul decisiv în această privinţă i se datorează, ca principală realizare, lui John Poinsot, student la Conimbricenses şi succesorul, după un secol, la catedra pe care o deţinuse Soto la Universitatea Alcalá de Henares. Rezolvând, cu o idee genială, controversele, ce datau din vremea lui Boethius, cu privire la interpretarea fiinţei relative în schema categorială a lui Aristotel, Poinsot (1632a 117/28–118/8, mai ales 118/14–189, adnotat în Deely 1985: 472–479) a reuşit să-i furnizeze semioticii un obiect unitar ce transmite acţiunea semnelor atât în natură (virtual) cât şi în experienţă (în realitate) şi acţionează la toate cele trei nivele ale vieţii conştiente diferenţiate analitic (senzaţie, percepţie, intelect). Tot atunci, Poinsot a reuşit să reconcilieze, în univocitatea obiectului semnificat diferenţa profundă dintre ceea ce este şi ceea ce nu este prezent – fie în experienţă aici şi acum, fie în natura fizică (Poinsot, 1632a, Cartea a III-a).

Poinsot a reuşit să reducă la unitate sistematică seria de distincţii formulate *ad hoc* de Soto, după cum s-a exprimat atunci când şi-a anunţat pentru prima dată tratatul ("Lectori", 1631, p. 5 din ediţia Deely 1985) şi astfel a completat gestaţia din filozofia romanică a primului tratat de fundamentare ce stabilea caracterul esenţial şi finalmente simplu al perspectivei ce determină problemele care guvernează unitatea doctrinei semnelor. Din păcate, pentru că şi-a încastrat atât de abil lucrarea *Tractatus de Signis* într-un masiv *cursus philosophiae naturalis* tradiţional aristotelic, Poinsot a reuşit, în mod neinspirat, să-l facă să treacă în uitare tocmai în momentul în care începea revoluţia modernă promovată de

Descartes. Vor trece 306 ani între publicarea originală a lucrării lui Poinsot *Tratat despre semne* şi cea dintâi apariţie fragilă a câtorva dintre ideile sale dominante în cultura modernă târzie (Maritain 1937–1938, discutat în Deely 1986 d).

4. Locul lui John Locke

Printr-o coincidenţă, Poinsot şi-a încheiat munca sa herculeană în anul în care s-a născut omul care, fără să ştie nimic despre opera lui Poinsot, urma să aibă privilegiul de a-i da un nume defintiv acestei perspective. Astfel, 1632 a fost atât anul în care s-a născut John Locke, cât şi anul în care a fost publicat tratatul despre semne al lui Poinsot. Numele pe care urma să-l capete ceea ce atât Locke şi Poinsot cât şi, mai târziu, Peirce numeau "doctrina semnelor" – o expresie extrem de importantă în sine, după cum a remarcat Sebeok (1976 a:IX) cel dintâi (dezvoltat în Deely 1978a, 1982b, 1986b *inter alia*) – a fost formulat public cincizeci şi opt de ani mai târziu, în 1690, în cele cinci paragrafe finale (cu puţin mai mult decât ultima pagină) ale lucrării lui Locke *Essay Concerning Human Understanding*.

Ceea ce l-a făcut în primul rând pe Locke să reacţioneze – deşi într-o direcţie cu totul diferită de ceea ce va sfârşi prin a propune drept "semiotică" – a fost încercarea carteziană (1637, 1641) de a considera drept gândire raţională o despărţire completă de orice dependenţă de experienţa senzorială.

În această privinţă, ironia situaţiei a fost că principalele obiecţii formulate de Locke la adresa lui Descartes nu se bazau deloc pe ideile speculative pe care le-a plasat la începutul *Eseului* său şi le-a urmărit pe tot parcursul acestei lucrări monumentale, apărută în 1690. În schimb, el a făcut, fără să vrea, ca revoluţia carteziană să-şi urmeze cursul; datorită lui, strălucitoarele bănuieli ale lui Berkeley (1732) au avut o importanţă redusă; scepticismul cinic al lui Hume (1748)[47] îşi are originea în scrierile sale, şi tot Locke a pus bazele negării propriei sale opere, atunci când a încheiat-o cu sugestia că ceea ce este, într-adevăr, necesar este o reconsiderare completă a "*ideilor* şi a *cuvintelor*, ca instrumente principale ale cunoaşterii" dintr-o perspectivă care ar deveni posibilă datorită unei docrine a semnelor. El a sugerat, de asemenea, că luarea în considerare a mijloacelor de cunoaştere şi de comunicare "ne va permite să avem un alt fel de Critică şi de Logică decât cele cu care eram obişnuiţi până acum". Pentru această dezvoltare ulterioară a propus el denumirea de *semiotică*.

Antinomia dintre punctul de vedere real adoptat la începutul *Eseului* său şi punctul de vedere posibil propus la sfârşit (Deely, 1986a) este un subiect demn de a fi abordat separat în istoriografia semiotică.

Rămâne faptul că Locke a avut privilegiul şi puterea de a da un nume disciplinei. Dacă astăzi numim doctrina semnelor "semiotică" şi nu "semiologie", motivul trebuie căutat în scurtul capitol final, al XX-lea, din ediţia originală a *Eseului* lui Locke. Acolo – şi în influenţa pe care a exercitat-o acest capitol asupra tânărului gânditor american Charles Sanders Peirce, care a citit *Eseul*, dar a făcut din concluzia acestuia o parte esenţială a filozofiei şi a operei sale de o viaţă începând din 1867.

5. Ferdinand de Saussure, Charles S. Peirce şi John Poinsot

Contemporan cu Peirce şi independent atât de el cât şi de Locke, Ferdinand de Saussure a sugerat, la rândul său, că doctrina semnelor era o disciplină căreia i-a venit timpul să se dezvolte. Pentru această dezvoltare el a propus un nume (1911–1916: 33):

O vom numi *semiologie* (de la cuvântul grecesc *sēmeion*, "semn"). Ea ne va învăța din ce constau semnele şi ce legi le guvernează.

Deşi a recunoscut că, de vreme ce "încă nu există, nu se poate spune ce formă va avea", Saussure a insistat asupra faptului că ştiința pe care o preconiza "are dreptul la existență" şi un loc "bine stabilit diainte". Ea urma să studieze "viața semnelor în centrul vieții sociale" şi să fie "o ramură a psihologiei sociale". În consecință, "regulile" pe care le va descoperi semiologia} sunt legile ce guvernează "totalitatea fenomenelor umane", sau cultura în contrast cu natura.

Vedem că intuiția lui Saussure avea, fatalmente, un viciu în formularea sa originală. El a făcut greşala fatală de a-şi umbri intuiția că e nevoie de o ştiință a semnelor prin faptul că a considerat-o drept o disciplină subordonată (sau "subalternă") mai curând decât ca pe o disciplină arhitectonică în conformitate cu totalitatea credințelor, cunoaşterii şi experienței umane, aşa cum am văzut că dictează cerințele sale interne. În continuare, Saussure şi-a compromis propunerea în legătură cu o asemenea întreprindere, făcând din lingvistică "le patron général de toute sémiologie" şi convertind "arbitrariul semnelor" într-un principiu de analiză al tuturor sistemelor expresive.

Astfel, el a ocultat interacțiunea cu mult mai însemnată dintre subiectivitatea mediului fizic înconjurător şi subiectivitatea organismului cunoscător în constituirea obiectivității *Umwelt*-urrilor, în general şi a *Lebenswelt*-ului uman, în particular. În acest din urmă caz, chiar semnul lingvistic, în modul său public de funcționare, devine asimilat, de la început, unei forme naturale, în ceea ce-i priveşe pe utilizatorii săi.

Într-un cuvânt, dualitatea dintre *signifiant* şi *signifié* era lipsită de terțitatea prin care semnul, în esența sa (şi indiferent dacă această esență este arbitară sau stipulată") se transformă mai întâi într-un obiect iar apoi în alte semne. Dinamica procesului ce leagă semioza din cultură cu semioza din natură şi face din cea dintâi extensia celei de a doua într-o spirală continuă de interacțiuni trebuie, de asemenea, introdusă în ecuație. Dar, în acest scop, cadrul trebuie radical reformulat. În ceea ce priveşe statutul contemporan al semioticii, Charles Sanders peirce este cel care a avut privilegiul de a propune un cadru alternativ, sub influența sugestiilor lui Locke.

Să ne uităm cu oarecare atenție la ceea ce a făcut Peirce la sugestia lui Locke şi să vedem dacă putem găsi un motiv rațional pentru care astăzi, cum a arătat Short (1988) "i-l preferăm pe Peirce lui Saussure". Vom constata, în acelaşi timp, ceva din convergența de doctrină pe care o realizează Peirce, lucrând cu materiale contemporane şi moderne, cu sinteza de bază a unei doctrine a semnelor distilată de Poinsot din materialele antichității greceşti şi ale Evului Mediu latin.

Începând cu "Noua listă a categoriilor" din 1867 şi continuând până la moartea sa în 1914, semiotica – în acest sens extrem de larg de studiu al semiozei înconjurătoare, ca şi intrinsec lumii umane – s-a aflat la baza unei părți substanțiale – şi poate chiar a întregului – filozofiei lui Peirce[48].

În acelaşi timp, trebuie spus că, începând chiar cu "Noua listă a categoriilor", aşa cum a fost schițată inițial, Peirce a lucrat explicit sub influența lui Kant, ca Maestru al Modernilor – adică s-a aflat în dilema pusă de dihotomia (falsă) între realism şi nominalism. De vreme ce, din câte cred, semiotica, în principiu şi de drept – să spunem, *jus signi* –, începe prin a transcende termenii acestei controverse, nu este surprinzător că lui Peirce i-a fost atât de greu ori de câte ori a căzut în ispita de a încerca să-şi clasifice propria operă în termeni de realism/idealism. Asumând, ca pe ceva de la sine înțeles, termenii controversei, aşa cum s-a

dezvoltat ea în cursul gândirii moderne, Peirce a ajuns numai treptat la concluzia critică, că semiotica, nu este nici o formă de idealism, nici o formă de realism, ci se află dincolo de acestea.

Fiind, inițial, un discipol al lui Kant, Peirce şi-a asumat sarcina imposibilă de a stabili autonomia completă a idealului/mentalului din ceea ce există individual în natură. Ulterior, e a ajuns la concluzia că această căutare eronată a viciat filozofia modernă (1903: 1.19–21). Semnificativ că, în filozofia ulterioară a lui Perice, categoria supremă propusă de el – terțitatea – a devenit, din reprezentare (cum era în 1867) o relație triadică, comună atât reprezentărilor, cât şi legilor existente în natură (c. 1899: 1.565).

Din Conferințele de la Lowell, din 1903, ba chiar încă din "Răspunsul la ghicitoare", din 1890, este limpede că Peirce se pregătea să acorde un statut central categoriilor semiozei şi trasa dezvoltarea viitoare a filozofiei (ca semiotică), deci inaugura, nici mai mult nici mai puțin dcât o epocă nouă, tot atât de diferită prin trăsăturile sale pe cât este "realismul" epocii greceşti şi latine diferit de idealismul timpurilor moderne în limbile naționale.

În "logica minuțioasă" (c. 1902a: 1.203–27) găsim o analiză cuprinzătoare a ceea ce Peirce numeşte cauzalitatea "ideală" sau "finală". El asimilează aceşti doi termeni ca descrieri ale aceluiaşi tip general de cauzalitate (ibid.: 1.211, 227). Dar, din analize succesive (ibid.: 1.211, 214, 227, 23; şi la fel în 1903 1.26) rezultă că acea cauzalitate datorată ideilor constituie forma cea mai generală a acestui tip de explciație, în măsura în care cazalitatea finală, fiind preocupată de gândire, scop, sau cvasi-scop, se restrânge la psihologie şi biologie (c. 1902a: Í.269), în timp ce cauzalitatea ideală, în general, nu ncesită, ca atare, nici scop (1.211), nici gândire, nici suflet (1.216: cf. analiza lui Poinsot 1632a: 1778–1787).

Acum Peirce identifică această cauzalitate finală cu categoria terțității, propusă de el ca element central al semioticii (1903: 1.26) şi cheie a oricărei relatări narative, sau a "legalității de orice fel". Terțitatea constă din relații triadice (c. 1899: 1.565). În aceste relații triadice, bazele specifică diferitele relații în diferite feluri, astfel încât o relație este specificată de pildă, ca "iubit al lui", iar o alta ca "iubit de" (1897: 3.466).

Datorită specificăriilor, relațiile triadice au o oarecare generalitate (c. 1902a: 2.92; 1903: 1.26). Semnele constituie o clasă generală de relații triadice, iar legile naturii (care sunt exprimate prin semne) constituie cealaltă clasă generală (c. 896: 1.480). Semnele înseşi sunt fie autentice, fie degenerate.

Semnele autentice privesc relațiile existențiale dintre corpurile ce interacționează şi au nevoie de un interpretant pentru a fi pe deplin specificate ca semne (c. 1902a: 2.92). Căci relația triadică autentică este o relație de similiaritate (dependentă de gândire) între obiectul relației existențiale şi relația existențială însăşi ca obiect al interpretantului (1904: 8.332). De pildă, cuvinele au nevoie de un interpretant pentru a fi pe deplin specificate ca semne. Relațiile triadice care sunt degenerate în primul grad privesc relațiile existențiale dintre corpuri care interacționează, dar nu au nevoie de un interpretant pentru a fi pe deplin specificate ca semne. De pildă, o bătaie în uşă înseamnă că vine un musafir, fără a fi nevoie de vreo specificare. Relațiile triadice care sunt degenerate în al doilea grad privesc relațiile dependente de gândire specificate de posibilitatea intrinsecă a obiectelor de care se ocupă, pentru că aceste relații nu pot oscila între adevăr şi fals, indiferent de ce ar putea crede un grup uman oarecare, aşa cum se întâmplă, de pildă, în cazul matematicii, logicii, eticii, esteticii, psihologiei şi poeziei (1903a: 5.125; 1908: 6.455→ c. 1909: 6.328).

E limpede că, atunci când fie ştiinţa, fie literatura, fie orice se află între aceste două domenii este analizat(ă) într-un cadru semiotic atât de cuprinzător, o abordare a proceselor sale exclusiv din perspectiva semnelor construite ar fi pur şi simplu inadecvată. Riscăm să ne pierdem timpul în cuvinte încrucişate ce ar putea fi de mare interes, dar lipsite de validitate ca modalităţi de a înţelege semioza specific umană, aşa cum se extinde şi se conectează ea din nou cu semioza ce ţese laolaltă fiinţele umane cu restul vieţii şi al naturii.

Astfel, opera lui Peirce este considerată, pe bună dreptate, drept cea mai mare realizare a vreunui filozof american şi, în acelaşi timp, apariţia semioticii ca tradiţie majoră a vieţii intelectuale de astăzi readuce la lumină opera itată a lui Poinsot, datorită contribuţiei sale originale. Aşa cum scrierile filozofului american Charles Peirce au ilustrat pentru prima dată ceva din caracterul cuprinzător şi complexitatea de detaliu a problemelor ce trebuie clarificate şi regândite din perspectiva semioticii, tot astfel ibericul *Tracatus de signis* al lui John Poinsot exprimă pentru prima dată caracterul fundamental al acestor probleme în lumina simplităţii ultime a perspectivei ce determină punctul de vedere semiotic. Decanul specialiştilor în filozofia lui Peirce, regretatul Max H. Fish, a pus mare accent (1986) pe faptul că, în limitele sale, opera lui Poinsot ne oferă "cel mai *sistematic* tratat despre semne ce a fost scris vreodată".

Aşa cum semiotica însăşi ne apare astăzi ca o dezvoltare complet neaşteptată în interiorul tranşelor tradiionale ale specializării disciplinare, tot astfel ea cere o re-examinare atentă a relaţiei dintre gândirea modernă în direcţia sa principală de dezvoltare până în epoca romanică în general, şi până în romanitatea iberică, în special.

Reînnoind istoria gândirii şi restaurând unitatea întreprinderii antice care viza aşa-numita înţelegere filozofică, opera lui Poinsot ocupă o poziţie privilegiată în curentul principal al discursului semiotic, aşa cum îl vedem că se dezvoltă astăzi: "Gândirea lui Poinsot", subliniază Sebeok (1982: x):

> aparţine, în mod decisiv, curentului principal, ca "veriga lipsă" între antici şi moerni în istoria semioticii"; e un pivot, ca şi o linie de demarcaţie între două peisaje intelectuale uriaşe, ecologia nici unuia dintre care nu a putut fi apreciată pe deplin înainte de acest eveniment editorial major.

Pentru motivul fundamental indicat de Williams (1987a: 480), atunci când a remarcat" că naraţiunea istorică este singura logică în stare să situeze tradiţiile competitive şi paradigmele incomensurabile într-o perspectivă care nu numai că-i conferă fiecăreia un grad sporit de claritate în ceea ce priveşte termenii proprii, precum şi în relaţie cu celelalte, dar hotărăşte şi care dintre paradigme va fi învingătoare", perspectiva semioticii necesită ca oricine încearcă s-o adopte şi s-o dezvolte să-şi fi cultivat şi simţul faptului că transmisibilitatea trecutului în antroposemioză este un constituent esenţial şi nu marginal al conştiinţei prezentului.

În acest mod, semiotica pune, mai ales, capăt revoluţiei carteziene (colecţia editată de Chenu în 1984 ajută mult în această privinţă) şi pretenţiilor gândirii ştiinţifice de a transcende, prin metode matematice, condiţia umană. Acest sfârşit trebuia să se producă demult. Modelul pentru semiotică este mai curând acela al unei comunităţi de cercetători, tocmai pentru că "Umwelt-ul uman ne prezintă un continuum de trecut, prezent şi viitor în care se amestecă continuitatea şi schimbarea, convenţia şi invenţia şi a cărei ultimă sursă de continuitate este *timpul*" (Williams, 1985:274). Astfel, munca lui Williams (1982, 1983, 1984, 1985–1987, 1987a, 1988) şi Pencak (1987, Williams şi Pencak, în curs de apariţie) de

a pătrunde pe tărâmul tradiţional al studiilor istoriografice dintr-un punct de vedere specific semiotic, este unul dintre paşii cei mai importanţi în dezvoltarea înţelegerii semioticii astăzi.

Vom vedea, în cele din urmă, că, pentru a-şi dezvolta plenar posibilităţile, doctrina semnelor terbuie să considere istoria drept laboratorul în care semioza – în particular, antroposemioza – ajunge la rezultate, şi la care trebuie să recurgă permanent atunci când ajunge în impas sau când sunt necesare noi alternative. La urma urmelor, întreaga istorie e o problemă de terţitate.

6. *Jacob von Uexküll*

Am văzut până acum că numărul mic de pionieri – cu deosebire, Poinsot, Peirce şi, într-o mai mică măsură, Saussure – care au încercat să exploreze şi să stabilească direct conceptele fundamentale ale unei doctrine a semnelor au găsit drumul barat de o mulţime de dificultăţi conceptuale ce-şi aveau originea în structurile dominante de gândire şi îngreunau accesul la punctul din care semiotica putea fi dezvoltată plenar. Din acest motiv, Peirce (*c.1907: 5.488*) a descris munca de pionierat "de a desţeleni" *semiotica*, ca pe ceva similar cu activitatea unui tăietor de lemne.

Odată ce a fost turnată temelia, mai rămâne munca de a construi edificiul şi întreprinderea înţelegerii semiotice, prin elucidarea integrală a tuturor proceselor cruciale, inclusiv interfaţa natură/cultură rezumată în termenul *semioză.* Şi această sarcină se împiedică de greutăţile ce-şi au originea în structurile pre-semiotice de gândire, ce trebuie îndepărtate, întrucât semiotica cere de la gândirea anterioară contribuţii esenţiale pentru propria sa înţelegere reflexivă.

Ne rămâne acum să vedem cum istoria şi teoria semioticii include şi figuri din planul al doilea, care, fără a-şi fi considerat explicit activitatea proprie drept semiotică, au avut contribuţii folositoare şi chiar decisive la recunoaşterea a ceea ce apare a fi cuprins integral în sfera de acţiune a semioticii. În cazul gânditorilor care nu s-au ocupat direct (în sensul că nu au urmărit conştient şi asiduu acest scop) de noţiunea fundamentală a semioticii, faptul că se confruntă – în zonele în care funcţionează semiozele – cu dificultăţi conceptuale ce provin din structuri de gândire obstrucţioniste este încă şi mai dificil din lipsa unei alternative la structurile mentale dominante. Într-un astfel de caz, obstrucţiile înseşi riscă să fie încorporate chiar în concepţiile creative. Când se întâmplă aşa ceva, rezultă un grad inevitabil de distorsiune, în măsura în care noutăţile creative sunt asimilate paradigmelor în lipsa unei clarităţi şi lărgiri a fundamentelor, pe care ar putea-o furniza, în cele din urmă, o perspectivă semiotică.

Astfel, există trei categorii de ceea ce Rauch (1983) numeşte semioticieni: există semioticienii, cei care lucrează începând din punctul de staţie şi din perspectiva semnului; există pionierii, adică cei care au fundamentat semiotica, protosemioticienii care au luptat să pună bazele naturii esenţiale şi varietăţile fundamentale ale semiozei posibile; şi mai există, în rândurile gânditorilor prezenţi şi trecuţi, criptosemioticienii, care trebuie să devină ei înşişi conştienţi de perspectiva pe care o înlesneşte semiotica[49] sau a căror muncă trebuie descoperită şi re-elaborată de alţii, din interiorul acestei perspective[50]. În particular, opoziţiile aparent ireconciliabile din perspectiva juxtapunerii obişnuite a idealismului şi realismului, permite, adesea, subsumarea într-o sinteză superioară, din punctul de staţie al semioticii. În acest mod, contradicţiile aparente din istoria semioticii nu trebuie să rămână întotdeauna astfel la nivelul teoriei.

Ne vom ocupa aici, în încheierea schiței noastre istorice, de cazul unuia dintre cei mai mari criptosemioticieni ai secolului, care a urmat imediat după publicarea, în 1867, "Noii liste a categoriilor" lui Peirce. E vorba de Jakob von Uexküll. El a fost pionierul (1899–1940) unei Umwelt-Forschung, care este probabil cea mai importantă ilustrare recentă a unei întreprinderi criptosemiotice ce transcende, în direcția semioticii limitele pe care, altfel, aceasta şi le autoimpune pentru că este prea strâns legată de modul de gândire şi de paradigma imediat accesibile într-un timp şi spațiu.

Aşa cum am văzut, când vorbim despre *Umwelt*, vorbim despre categoria centrală a zoösemiozei, ca şi a antroposemiozei. Lumea obiectivă generată doar la aceste nivele ale semiozei constituie, în cele din urmă, pentru a împrumuta expresia fericită a lui Toewes (1987), "autonomia sensului şi caracterul ireductibil al experienței" pentru orice s-ar putea presupune că există independent de ea. Acest concept, ce aparține fundamentelor biologice care "se află chiar în epicentrul studiului comunicării şi al semnificării la animalul uman" (Sebeok 1976a:x), i-l datorăm, în primul rând, operei lui Jakob von Uexküll. Nu este deci surprinzător că von Uexküll a început să fie considerat, în semiotica contemporană, drept, probabil, cel mai important gânditor din planul al doilea pentru a înțelege condițiile biologice ale experienței noastre despre lume în termenii pe care-i impune semiotica[50].

După ce am arătat cât de important este acest concept pentru semiotică din punct de vedere sincronic, vom privi acum opera lui von Uexküll din punct de vedere diacronic, în termenii "decalajului semiotic", fenomenul ce face ca termenii folosiți pentru articularea unei paradigme mai noi, mai dezvoltate, reflectă, inevitabil, modalitățile mai vechi de gândire, în contrast cu care are loc noua dezvoltare şi duce, astfel, la un fel de încetinire a evoluției, până când se ajunge la un punct în care devine posibilă, efectiv, intrarea într-o nouă fază ce reflectă mai curând noul decât vechiul. Noua terminologie are efectul simultan de a opri procesul de încetinire şi de a scoate în evidență tocmai ceea ce a condus permanent la dezvoltare (cf. Merrell 1987).

În cazul lui Jacok von Uexküll, încetinirea este o consecință a faptului că teoriile sale biologice îşi au originea într-o măsură, până la urmă, contraproductivă – în filozofia lui Immanuel Kant (1781, 1787). Ca factor pozitiv, trebuie adăugat că tocmai Kant a fost acela care a atras atenția asupra regularităților constructive ce acționează din direcția subiectului pentru stabilirea obiectelor experienței în măsura în care acestea aparțin domeniului fenomenal al aparențelor vieții cotidiene. Aprecierea rolului constructiv al capacităților cognitive ale subiectului cunoscător şi ale modului în care acesta modelează efectiv conținutul cognitiv în prezentarea – prin percepție – a ceea ce este cunoscut a reprezentat, desigur, un important pas înainte făcut de înțelegerea filozofică în ceea ce priveşte abordarea teoretică a originilor cunoaşterii şi a naturii experienței în impunerea credințelor şi practicilor. Accentul pe aceste probleme, pe care von Uexküll l-a preluat de la Kant, a fost indispensabil.

Dispensabil era eşecul lui Kant de a se ocupa de rațiunea de a fi în care elementele constructive furnizate de subiect – aşa-numitele concepte sau idei – sunt generate abductiv ca postulate necesare în primul rând. Această rațiune de a fi era una dintre multiplele căi de urmat în discuțiile cruciale pentru epistemologie ce s-au purtat intens la sfârşitul secolelor romanice – mai ales în Peninsula Iberică – şi s-au pierdut în timpurile moderne, când filozofia s-a dezvoltat, după Descartes, prin filiera romanică a lucrării lui Suarez *Disputationes Metaphisicae*, din 1597.

În contextul german şi kantian – chiar mai mult, dacă este posibil, decât în contextul modern, în general – opoziția dintre termenii "subiectiv" şi "obiectiv" este o dihotomie ferm stabilită, a cărei transparență este auto-evidentă. În acest context, von Uexküll, 1981:148), nu-şi considera opera, din punct de vedere tematic, ca intrând în categoria semioticii, nu prea avea posibilitatea să vadă *Umwelt*-ul în opoziție cu ceea ce era presupus şi aşa-numit obiectiv, şi ca pe ceva aparținând domeniului fenomenal în sensul lui Kant – deci ca pe ceva "subiectiv", conceput, prin urmare, dihotomic, în opoziție cu presupusul "obiectiv".

Lipsa unei alternative pentru von Uexküll însuşi a avut ca rezultat o confuzie considerabilă în ceea ce priveşte opera sa, în general (datorită unor asociații nepotrivite cu "vitalismul"), şi, mai precis, a dus la apariția unor dificultăți însemnate în interpretarea (sau "traducerea") termenului cheie de "Umwelt"[52]. Dificultățile conduc la rezolvarea problemei reale[53]. În ceea ce priveşte semiotica, opera lui von Uexküll trebuie reconsiderată la nivelul terminologiei de bază, în general, şi mai ales în ceea ce priveşte măsura în care putem avea încredere în schema kantiană atunci când e vorba de filozofia gândirii.

De pildă, T. von Uexküll, atunci când a explicat opera tatălui său în contextul semioticii contemproane, a scos în evidență, în mod neinspirat, neconcordanța ce apare între o perspectivă kantiană ortodoxă şi perspectiva semiotică. În conformitate cu prezentarea fiului său (am ales un exemplu în care neconcordanța ce apare în toată prezentarea este ilustrată concis într-un singur paragraf scurt), T. von Uexkülll 1981:161): pe de parte, "O schemă este un program strict privat pentru formarea semnelor complexe " în universul nostru subiectiv, iar pe de altă parte: "Schemele pe care ni le-am format în timpul vieții sunt intersubiectiv identice" cel puțin "în liniile cele mai generale". Dar, desigur, a vorbi despre intersubiectivitate, altfel decât despre o pură *aparență*, în context kantian, este o dovadă de inconsecvență internă la fel de mare ca şi aceea de a vorbi despre *das Ding-an-sich* în acelaşi context (cum a remarcat, cel mai bine, Hegel).

Astfel, conflictul apare între o perspectivă idealistă în care gândirea cunoaşte numai ceea ce construieşte, şi perspectiva semiotică, în care ceea ce construieşte gândirea şi ceea ce este parțial preiacent acestor construcții este înțelesul obiectiv pentru a constitui indistinct ceea ce este direct experimentat şi cunoscut.

Cufundat el însuşi în filozofia kantiană – adică în cel mai clasic dintre idealismele moderne clasice – Jakob von Uexküll crea, totuşi, în pofida acestei cufundări, datorită unei intuiții creatoare care-i e proprie, o noțiune ce anticipa un context total diferit, un concept care mai trebuia să funcționeze ca un catalizator tematic şi să fie unanim acceptat sub numele său propriu; e vorba de contextul semioticii ca doctrină a semnelor. El grăbea, astfel, în mod neinspirat, o schimbare de paradigmă. O formulă pe care i-am aplicat-o lui Heidegger (1986:56) i se poate aplica, *mutatis mutandis* (adică înlocuind "filozof" cu "biolog" şi "împotriva" cu "din interior") lui Jakob von Uexküll, dintre biologii moderni el este acela care a luptat cel mai mult, din interior, din interiorul răsucirilor idealismului german în direcția unei semiotici.

Căci, spre deosebire de Heidegger, care s-a împotrivit, în mod expres, găsirii unei alternative la paradigmele existente, atât realiste cât şi idealiste, von Uexküll a adoptat una dintre soluțiile falsei dileme: a considerat că el nu face altceva decât să extindă paradigma kantiană la biologie. El nu a înțeles că o astfel de "adaptare" presupunea o capacitate a înțelegerii umane incompatibilă cu cerințele originare pe care Kant dorea să le stabilească pentru viața rațională, din inițiativa sa. Cu alte cuvinte, pentru a aplica paradigma lui Kant, aşa cum intenționa von Uexküll, era necesar ca modul de aplicare să reuşească deja a

transcende paradigma – ceea ce ar fi însemnat, într-adevăr, o adaptare a originalului prin mutație.

Adoptarea autentică de către un observator uman a punctului de vedere propriu altei forme de viață, spre care se îndreaptă cercetarea Umwelt-ului, este aprioric imposibilă în schema kantiană originară. Fie că *die Umweltensforschung* este o formă de iluzie transcendentală, fie, dacă este valabilă – dacă, de pildă, von Füsch a interpretat cu oarecare corectitudine dansul albinelor, sau von Uexküll imaginea căutării iguanei – atunci von Uexküll, extinzând ideile lui Kant la biologie, a făcut ceva mai mult, ceva ce nu-i permite să facă paradigma kantiană, şi anume a realizat obiectiv şi a înțeles ca atare o corespondență intersubiectivă între subiectivitățile la care s-a ajuns prin relația dintre semne[54].

Odată ce s-a înțeles că termenii clasici ai dihotomiei subiect/obiect devin inutili din perspectiva unei doctrine a semnelor şi că, în acest context, termenul de "obiectiv" funcționează tocmai pentru a desemna ceea ce este prospectiv intersubiectiv, prin opoziție cu *ambii* termeni ai dihotomiei înțeleasă în sens clasic, se deschid noi posibilități de înțelegere. Aceste posibilități concordă mai bine cu ceea ce se află în centrul şi la originea operei lui von Uexküll decât ar reieşi dacă le-am privi prin filtrul idealismului kantian, care a furnizat, la vremea sa, singurul limbaj dezvoltat, accesibil unui om de ştiință cu înclinații filozofice. În calitate de "punct de vedere împărtăşit consecvent, ce are ca obiect toate sistemele de semne, indiferent de substanță şi fără a ține cont de specia emițătorului şi a receptorului implicați (Sebeok 1968:64), semiotica necesită o bază teoretică tot atât de cuprinzătoare. Această bază poate fi furnizată numai de o înțelegere a ființei cu cauzalitatea sa consecventă şi cu acțiunea proprie semnelor în rolul lor universal. Cu toate subdiviziunile, nici perspectiva idealismului tradițional, nici aceea a realismului tradițional nu are întinderea necesară.

Pe măsură ce se maturizează, semiotica trebuie să se elibereze tot mai mult de reziduurile paradigmelor filozofice preexistente. Începând cu semnul – adică, cu funcția semnelor luate ca atare în cadrul experienței noastre (semioza) – cade în sarcina semioticii să creeze o nouă paradigmă – a sa proprie – şi să revizuiască, să critice şi să îmbunătățească, pe cât posibil abordările anterioare ale experienței, cunoaşterii şi credințelor în termenii *acelei* paradigme. Numai astfel *istoria* semioticii şi *teoria* semioticii sunt virtual diferite, formând împreună întregul real al înțelegerii umane ca o realizare, o *prise de conscience* în proces şi în comunitate.

Prin urmare, maxima valabilă pentru acel proces este aceeaşi cu maxima valabilă chiar pentru semiotică: *Nil est in intellectum nec in sensum quod non prius habeatur in signum* (Nimic nu exită în gândire sau în simțire care să nu fi fost mai întâi într-un semn)[55]. Căci, dacă *anthropos*, ca animal semiotic, este un interpretant al semiozei deopotrivă în natură şi în cultură, aceasta se întâmplă numai pentru că ideile acestui animal, prin funcția lor de semne, nu se limitează nici la natură, nici la cultură, ci au mai curând, aşa cum am explicat mai sus, universul în totalitate – "tot acel univers mai larg, care include, ca parte, universul a ceea ce există" – drept obiect.

NOTE

1. Prima antologie care a încercat să definească situaţia curentă din acest punct de vedere, *Frontiers in Semiotics* (Deely, Williams, and Kruse 1986), porneşte de la recomandarea lui Margaret Mead (1964:287): "În această situaţie" - altfel spus, clasarea semioticii printre perspectivele tradiţionale specializate ale ştiinţelor exacte şi umaniste - cooperarea este condiţia necesară a succesului".

2. Aceasta înseamnă, în termenii lucrării de faţă, că ideile noastre sunt, în primul rând obiecte, mai curând decât semne. În ce mod această ipoteză, aparent inocentă, intră în contradicţie cu posibilitatea unei înţelegeri semiotice a concepţiilor şi experienţei se va vedea într-o anumită măsură în capitolul 5.

3. *Dicisemne* sau "propoziţii", cu alte cuvinte, semne care reprezintă şi asertează în acelaşi timp, în mod pozitiv sau negativ, despre ceea ce este reprezentat, spre deosebire atât de *represemne*, "theme", sau "termeni" (elemente lingvistice izolate, simple sau complexe, care reprezintă fără a aserta nimic despre ceea ce este reprezentat) cât şi de *suadisigns* (sic!) sau "argumente" (forme lingvistice complexe care îndreptăţesc acceptarea sau respingerea a ceva afirmat despre ceea ce ele reprezintă). Această terminologie, preluată de la Peirce o extind pe larg într-o carte acum aproape terminată, *Logic within Semiotics* (Indiana University Press, în curs de apariţie).

4. "După cum păianjenul îşi ţese pânza, fiecare subiect îşi ţese relaţiile cu anumite caracteristici ale lucrurilor ce-l înconjoară, şi le îmbină într-o plasă deasă ce-i susţine eexistenţa (J. von Uexküll 1934:14).

5. Între antroposemiotică şi zoösemiotică există o relaţia intimă. În evoluţia vieţii, Umwelt-ul sau Lebenswelt-ul uman, dezvoltat ca o varietate unică specifică, un Umwelt (structură a ansamblului de experienţe) comun într-o măsură mai mare sau mai mică fiecărui antropoid şi, sub forme diferite, tuturor formelor. Întrucât preocuparea noastră se centrează aici pe conceptele de bază, considerate în mod cenoscopic şi ţinând cont de argumentaţia lui von Uexküll (1934, 48: "problema reală, cu toate implicaţiile sale, poate fi finalizată numai pe cazul uman") va trebui să urmăm altă cale. Vom deduce noţiunile de bază ale lumii obiective de pe poziţiile experienţei umane. Acestea fiind făcute, vom fi în situaţia de a construi în mod analitic Umwelt-ul zoösemiozei, extrăgând experienţele specifice unei specii de stipulabilitate (sic!) din structura experienţei umane, şi luând restul în existenţa sa posibilă ca ulterior specificabil - cu alte cuvinte, determinabil într-un mod sau altul - după cum este subsumabil uneia sau alteia dintre structurile specifice organismelor biologice, fapt dovedit, de cercetarea idioscopică, ca necesar în fiecare caz.

Procedura cerută nu este, după câte ştiu, o denumire unanim recunoscută în tradiţia filozofică. Procedura de bază, cât mai puţin antropomorfică posibil, depinde însă mult de evitarea erorii behavioriste din psihologia americană. Moştenirea biologică a observatorului uman trebuie avută în vedere în cazul ecuaţiei observator-observat, ca un interpretant în semioză. Este vorba de recunoaşterea diferenţei dintre observaţia naivă şi cea participativă (T. von Uexküll 1982; Williams 1982).

Cerinţele problemei mi-au apărut mai întâi, pe când eram student, într-o formă mai obscură şi greu clasificabilă! Profesorul meu de atunci Ralph Austin Powell obişnuia să insiste asupra faptului că o lectură corectă a lucrării *DeAnima* a lui Aristotel cerea interpretarea lumii vii din perspectiva a ceea ce el numea analogie umanistă, sau altfel spus, printr-o comparaţie analitică prin prisma experienţei

noastre de fiinţe vii. Termenul nu a prins, şi, după câte ştiu, Powell şi-a abandonat pe parcurs tentativa de a-l clarifica în contextul abstract al concepţiilor sale filozofice.

Dacă Powell ar fi avut o gândire mai empirică şi mai ales dacă ar fi fost familiarizat cu opera lui J. von Uexküll, ar fi găsit exemplificările necesare pentru a clarifica efectiv natura aşa numitei "analogii umaniste".

Sebeok (1989b:81), el însuşi discipol al lui J. von Uexküll, rezumă dimensiunea semiotică a problemei observator-observat, observatorul aparţinând speciei umane iar "observatul" unei alte forme de viaţă mai curând decât o fiinţă umană: "ceea ce ar putea fi un "semn" în Umwelt-ul organismului observat este inaccesibil observatorului. Soluţia acestei dileme aparent insolubile, conform J. von Uexküll, presupune ca potenţialul observator al comportamentului unui alt organism să înceapă prin a analiza propriul Umwelt înainte de a putea face observaţii pertinente asupra comportamentului unei creaturi lipsite de grai. Doar prin astfel de analize comparative putem pătrunde din nou în însăşi esenţa semiozei din lumea umană".

Vom combina deci abordarea iniţială a zoösemiozei cu cea a antroposemiozei, prin urmare fiziosemioza cu fitosemioza. Ultimele două, în ciuda diferenţelor, au în comun faptul că sunt nivelele la care posibilitatea unei lumi obiective devine actuală; în timp ce primele două, în ciuda tuturor diferenţelor au în comun faptul că sunt nivelele la care lumile obiective în "realitatea" lor ireductibilă sunt deja constituite şi diversificate.

6. Este deci o chestiune de semiotică urmărită în mod idiosofic şi aceasta cu toată gama de investigaţii şi instrumentar special pe care-o implică ştiinţa - stabilirea, referitor la orice specie animală, şi în special la cele cât mai îndepărtate de cea umană (moluşte, insecte, etc.), a modului în care această structură comună este realmente determinată şi sporită sau redusă în multiplele tipare sau moduri de viaţă specifice speciilor existente la ora actuală în mediul înconjurător.

7. Contrastul dintre fiinţa obiectivă şi ordinea subiectivă a existenţei fizice a fost semnalat de timpuriu în procesul de conturare a unei conştiinţe semiotice explicite, a se vedea, de exemplu, lucrarea lui Cajetan (1507). Poziţia sa centrală în cadrul doctrinei semnelor s-a impus însă gradual. Precum foliile geologice induc schimbări majore în înfăţişarea terenului, diferenţele inerente dintre existenţa obiectivă şi cea subiectivă din însăşi esenţa fiinţei au făcut în mod inevitabil ca interacţiunile dinamice să dea naştere unor schimbări direcţionale, ducând astfel la transformări în chiar structurile atomice făcând animalele semiotice să se ivească acolo unde, cândva, existau doar praful cosmic şi interacţiunile aleatoare. Dar aceasta ne duce prea departe de simplitatea exemplului folosit şi de importanţa sa pentru doctrina semnelor.

8. Este motivul pentru care am rezistat tentaţiei de a corela conceptele categoriale de bază şi terminologia biosemioticii cu ultimele teorii biologice care, din motive serioase (e.g., vezi Sagan şi Margulis 1987, Margulis şi Sagan 1986, 1986a), au înlocuit cele două domenii tradiţionale cu cinci (în mod similar celui în care cele cinci simţuri externe tradiţionale furnizează un cadru de discuţii cenoscopic pentru psihologie în care cercetarea idioscopică este capabilă să demonstreze că există în prezent discriminări tot mai fixe ce validează recunoaşterea unui număr crescând de canale senzoriale). În acelaşi timp, caracterul semiotic intrinsec al noii diviziuni, bazat pe introducerea simbiozei şi reciprocităţii la baza procesului evolutiv laolaltă cu selecţia naturală a mutaţiilor, face din aceste concepte noi un teren extrem de fertil pentru dezvoltarea ulterioară a conştiinţei semiotice, o frontieră inevitabilă pe care teoria semiotică nu poate evita s-o exploreze.

Totuşi, întrucât aceste rezultate sunt mai curând idioscopice decât cenoscopice (după cum afirmă Sagan şi Margulis 1987, "Deşi se cunosc multe simbioze ale plantelor şi animalelor, simbioza şi rolul ei fundamental în evoluţie au devenit evidente în cadrul microcosmosului") şi întrucât diviziunile semiozei se referă direct la ordinea obiectivă şi indirect la cea subiectivă (opoziţie netă a clasificării tipurilor de organisme concepută în mod tradiţional de biologie ca ştiinţă a naturii), o încercare detaliată de încorporare a acestor teorii mi s-a părut prematură pentru a o include în proiectul prezentei

lucrări. După cum am notat în "manifestul" colectiv din 1984 (Anderson, Deely, Ransdell, Sebeok, T. von Uexküll: 42-43), chiar dacă "prin clasificarea în cinci clase, 'plantele' şi 'animalele' se întrec prin oglindă pentru a deveni din nou categorii folclorice stricte nu înseamnă că avem de-a face cu o simplă revizuire a procesului de semioză conform celor 5 'regate', nu doar datorită faptului că acestea sunt, după cum am menţionat anterior, provizorii şi fără îndoială aşa vor şi rămâne un anumit timp, dar mai ales pentru că s-ar putea ca ele nici să nu fie interesante sau semnificative în clasificarea diferitelor tipuri de semioză".

Din punct de vedere ale semioticii elementare, ca un lucru să fie obţinut întâi cenoscopic şi stabilit ca la fel de important pentru înţelegerea dintre oamenii de litere şi oamenii de ştiinţă, ceea ce este esenţial este să surprindem mai întâi macroscopic diferenţa pe care o face cogniţia în cadrul ordinului fiinţelor vii, şi, în cadrul cogniţiei, rolul specific al limbajului în experienţa universului în elementele sale naturale, sociale şi culturale în măsura în care acestea poartă în ele "diferenţa dintre observatorul naiv şi cel implicat".

Realizarea faptului că ultimul nu este, după cum subliniază T. von Uexküll (1982:12), atât "o alegere" cum este în prezent situaţia speciei noastre (în cadrul căreia ia naştere iluzia observatorului naiv) este ceea ce pătrunderea fundamentelor semioticii face inevitabil. Acesta, după cum spune el (ibid.) "va determina înţelegerea pe care o avem în ceea ce priveşte animalele, plantele şi fiinţele umane", dar şi a mediului fizic ce înconjoară viaţa, până departe în spaţiul cosmic.

Din această perspectivă fundamentală, nu numai că este loc în lume pentru rafinări ulterioare şi pentru ajustări ale idioscopiei de orice tip, dar astfel de rafinări şi ajustări devin inevitabile, începând cu redistribuirea formelor biologice de viaţă conform noilor cerinţe şi descoperiri ştiinţifice ce scot la iveală, prin prisma noilor concepţii din biologie, caracterul esenţial semiotic al dezvoltării organismelor vegetale şi animale. Nu doar "self"-ul este, după cum a arătat Sebeok, un fenomen semiotic: "celălalt" este la fel de semiotic formând biosfera în totalitatea ei" ca un peisaj pointilist vălurit în care fiecare punct de vopsea este şi el viu" (Sagan şi Margulis 1987:33).

Deci, evitarea temporară a discuţiilor detaliate ale celor mai recente perspective din biologia evoluţionistă este tactică, nu strategică. Departe de a nega necesitatea includerii în dezvoltarea teoriei semiotice nu doar a domeniului umanistic ci şi a celui ştiinţific, prezenta lucrare caută să evidenţieze importanţa şi caracterul urgent al acestui fapt; a se vedea în special capitolul 6. (Este ştiut faptul că, în vremurile noastre, atitudinea observatorului naiv şi cea a comunităţii oamenilor de ştiinţă au înregistrat tendinţa de a fi în mare coextensive sau, în termeni lingivistici, sinonime).

9. Modul în care Peirce face această afirmaţie este obscur, în afara cadrului semioticii sale tehnice; terţitatea, spune el, presupune întotdeauna interacţiuni ale secundităţii care la rândul ei presupune lumea de vis pe care secunditatea o conturează, "primetatea". Astfel, în baza recunoaşterii a zece criterii după care Semnele pot fi împărţite", Peirce trace concluzia (1908b:8.34; a se vedea şi 1904) că "din moment ce fiecare din acestea se dovedeşte a fi o trihotomie, urmează că pentru a decide ce clase de semne se obţin de aici, am 3^{10} (sau 59049) - probleme dificile de luat în considerare". Scopurile prezentei lucrări fac ca, urmând exemplul lui Pierce însuşi (care "nu a optat pentru a duce mai departe diviziunea sistematică a semnelor", lăsând-o în seama "cercetărilor ce vor veni") clarificarea acestui mod tehnic de prezentare a situaţiei să fie lăsată în seama exegeţilor textelor lui Peirce. Scopul nostru este de a ne adresa unui public mai larg.

10. În vorbirea curentă, vehiculul semnului, mai curând decât senul însuşi în mod formal, poate fi, de exemplu, măturat de viitură, poate cădea peste ceva aflat în apropiere sau, "poate" produce o impresionare a simţurilor".

11. Altfel spus, după cum am menţionat şi în capitolul anterior, tot ceea ce în semn ţine de secundităte şi de interacţiunea diadică, ţine de seamn în virtutea fundamentului său, de unde relaţia semnică ia naştere, sau ar putea-o face. Vehiculul de semn, mai curând decât semnul însuşi este de

exemplu cel care "produce o impresionare a simţurilor", sau se prăbuşeşte peste o maşină, sau este lovit de un glonţ, etc.

12. "Relaţia nu depinde de subiect în acelaşi fel în care depind celelalte determinări ale existenţei", remarcă Poinsot (1632a:89/13-17), "ea se impune mai curând drept un al treilea mod de existenţă, constând în şi rezultând din coordonarea în timp a celor două extreme". Şi conchide (89/18-20): "şi de aceea, pentru a exista în esenţa lucrurilor relaţia depinde în mod *continuu* de fundamentul care-o leagă de termen şi nu doar de un subiect şi de o cauză eficientă.

13. Poinsot tratează acest punct tehnic dar crucial al diferenţei după cum urmează (1632a:89/32-90/a): "Analiza logică a unei relaţii în conformitate cu modul în care ceva trebuie exprimat în discurs nu înseamnă doar respectarea termenilor ci şi manifestarea a ceva *din care s-ar putea naşte a relaţiei.* De aceea Sf. Toma a spus (c.1252-1256; 2. dist. 1.q.q. art. 5. referitor la obj. 8) că relativele transcedentale implică un fundament *şi* o relaţie, în timp ce ceea ce este relativ în raport cu existenţa traduce doar o relaţie, după cum poate fi dedus din faptul deja observat că relativele transcendentale duc către o finalitate mai curând prin iniţierea unei relaţii decât prin respectarea reală şi de aceea nu respectă acel punct terminus în caracterul, de punct final al unei relaţii ci conform unei alte logici, cum ar fi cea a unei cauze, sau a unui efect, a unui obiect... Astfel se distinge în mod constant o relaţie în conformitate cu modul în care existenţa trebuie exprimată în discurs... din relaţia în conformitate cu modul în care relaţia există prin aceea că semnificatul principal al unei expresii ce traduce o relaţie în concordanţă cu modul în care un subiect trebuie exprimat în discurs nu este o relaţie, ci altceva, din care decurge o relaţie. Dar atunci când semnificatul principal al unei expresii este relaţia însăşi, şi nu ceva absolut, atunci există o relaţie conformă modului în care fiinţează semnificatul dat".

14. Mă conformez aici tradiţiei lui d'Aquino şi Poinsot, pentru care termenul "fizic" se extinde asupra întregii clase a fiinţelor capabile de-a exista independent de gândirea umană, de la cele mai insignifiante entităţi materiale până la cele mai înalte spirite imaginabile, incluzând chiar şi divinitatea în modul ei propriu de fiinţare (a se vedea, de exemplu, Poinsot 1637:38). După cum s-a menţionat în Deely 1988:97, recenzii la ediţia din 1985 a *Tratatus de Signia* de Poinsot (Furton 1985, Henry 1987, şi alţii) au dovedit cât este de răspândită în lumea cercetătorilor de astăzi necunoaşterea acestei precizări tehnice dar importante din uzul gândirii filozofice latine târzii. Recenzorii au criticat în mod repetat traducerea termenului *realis* prin "fizic" pe baza faptului că pentru cei din evul mediu, realis se aplica entităţilor spirituale (ceea ce Henry numeşte "entităţi teologice") la fel de bine ca şi entităţilor naturale sau materiale; de unde, concludeau ei - în mod eronat - rezultă că fizic şi derivaţii săi nu se pot aplica într-un astfel de context.

15. Această caracteristică unică de existenţă relativă intersubiectivă explică de ce un caz straniu de relaţie reflexivă, "Jones au mâncat cu Jones", unde Jones care mănâncă cu şi Jones alături de care se mănâncă sunt aceiaşi Jones - cu alte cuvinte Jones au mâncat singuri - a fost privit de scolastici drept cazul paradigmatic al unei relaţii pur obiective, în ciuda stării de identitate (în termeni peircieni) a subiectului şi termenului (cf. Peirce c.1890:1.365 p. 190). Cerinţa ca într-o relaţie fundamentul să fie distinct de termen este aici satisfăcută doar prin acţiunea raţională a gândirii multiplicându-şi obiectul printr-o relaţie care, în afara gândirii, i.e. din punct de vedere fizic, nu se poate obţine ca relaţie ci doar ca mod subiectiv de existenţă, i.e. Jones (cu semnificaţie colectivă n.t.) fiind el însuşi. Poinsot se exprimă astfel (1632a:70/43-71/10): "În cazul relaţiilor dependente de raţionament, existenţa lor actuală constă în aceea că sunt conştientizate obiectiv, ceea ce este ceva ce nu decurge din fundament şi termen, ci din înţelegere. Se pot spune multe despre un subiect" - fie ca o entitate fizică dată în mediul independent de discursul în care ia naştere relaţia obiectivă, sau ca un subiect iniţial pur obiectiv (cum ar fi un cuvânt dat care este un adjectiv, conţine cinci litere, este folosit ca substantiv, sau este identic cu sine însuşi, etc.) - "fără ca relaţia să decurgă de aici" fie suplimentând subiectul în existenţa sa fizică, fie relaţia în care se rezumă semnificaţia unui element lingvistic - "deoarece aceasta

nu decurge din fundamentul însăşi şi din termen, ci din cogniţie; în timp ce în cazul relaţiilor fizice independente de raţionament, din moment ce relaţia rezultă automat din fundament şi termen, nimic nu aparţine unui termen în virtutea unui fundament ci doar prin intermediul relaţiei".

16. Noţiunea de "existenţă relativă" este considerată sinonimă cu cea de *existenţă finită* şi face diviziunea în ordin al subiectivităţii ca existenţă relativă intrasubiectivă - ce include indivizi şi toate caracteristicile sau modificările lor inerente - şi ordin al intersubiectivităţii sau al existenţei finite *intersubiective* - ce include toate acele şi doar acele entităţi pure către care se ridică mai presus de orice (sic!) dar depinzând de indivizi cu toate particularităţile lor, unindu-i într-o reţea de comunicare de diferite tipuri şi la diferite nivele. Caracterizarea relaţiei transcendentale ca intrasubiectivă, pe care o adopt în această lucrare (spre deosebire de relaţia antologică-intersubiectivă), mi-a fost sugerată de Julio Pinto în cadrul unui curs pe care l-am ţinut amândoi la Pontificia (Universidade Catňlica de Sao Paolo în săptămâna 22-26 mai 1989 pentru Associaçao Brasileira de Semiňtica, Regional Sao Paolo.

17. De remarcat faptul că 'denotaţie' şi 'conotaţie' sunt folosite cu sensul latin tradiţional şi nu cu sensul denaturat introdus de Mill. Sensul acestor termeni în accepţiunea lui Mill ca o "taxă pe credulitate" (caracterizare savuroasă a lui Peirce, 1867a:2.393) şi care a rămas încă popular atât în cercurile logice cât şi (mai ales) în cercurile literare de astăzi este, după cum bine spune Peirce, discutabil şi meritând să fie abandonat.

18. Cauzalitatea acţiunii semnelor poate astfel intersecta şi chiar analiza în mod obiectiv orice ar putea exista activ cu o cauzalitate finală în mediul fizic. Dar acţiunea proprie semnelor rămâne extrinsecă şi obiectiv distinctă de această cauzalitate finală. Demonstraţia lui Ralph Powell referitoare la confuzia existentă în acest sens în lucrările lui Peirce (Powell 1986;1988) ar trebui privită, de aceea, ca punct de referinţă în dezvoltarea contemporană a doctrinei semnelor, semnalând unul din domeniile de bază în care exegeza textuală ar trebui subordonată cercetării fundamentale şi analizei cerinţelor problemelor implicate.

19. Cu titlul de exerciţiu suplimentar, dar nu obligatoriu pentru înţelegerea a ceea ce urmează, cititorul ar putea beneficia de aportul încercării de-a concepe situaţia din perspectiva următorului text al lui Poinsot (1632a:388/38-46), comentând o situaţie analogă: "Iar că o relaţie, anterior potenţială, ar trebui să ia naştere dintr-un fundament, ori că o relaţie deja existentă ar fi extinsă prin aplicarea ei înşăşi la un nou termen asertat conform relaţiei deja existente ca atare, este ceva intrinsec existenţei proprii a relaţiei considerate din punct de vedere ontologic - adică, a încerca şi a fi determinat să acţioneze în vederea a ceva către care relaţia deja tindea în mod virtual, şi doar din cauză că un termen obiectiv nu a fost inclus în fiinţă independent de conştientizare".

Cei interesaţi de detalii ale acestor aspecte doctrinale tehnice pot găsi de aprofundarea din Deely 1988:56-87, şi în special 56-68.

20. Edward T. Hall (1976:57) remarca faptul că "limbajul nu este (după cum se crede) un sistem pentru transferarea gândurilor sau a sensului de la un creier la altul, ci un sistem pentru organizarea informaţiei şi eliberarea gândirilor şi a reacţiilor din alte organisme. Baza materială a oricăror intuiţii ce ar putea exista pe lumea aceasta, există sub o formă incipientă, deseori neformulată dar niciodată preexistentă în om. Omul poate fi ajutat să le manifeste într-o multitudine de moduri, dar îi este imposibil să le implanteze în mintea celorlalţi. Experienţa face asta în locul nostru...". Întrebarea pe care ne-o punem este ce ar trebui să fie constituirea experienţei pentru a furniza materialele intuitiv pe care limbajul este "exaptat" să-l elibereze în ceilalţi?

21. Aceasta este formula pe care o foloseşte Jakobson (1979) pentru a oferi "o privire retrospectivă asupra dezvoltării semioticii". Este o formulă excelentă, surprinzând esenţa formulei latine ("id quod repraesentat aliud a se potentiae cognoscenti") respingând vechea legătură făcută de Stoici şi de

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

Augustin între semn şi un conţinut sensibil ca vehicul al semnului ("signum est quod Pareter species quas ingerit sensui, aliud facit in cognitionem venire") pe de-o parte, iar, pe de alta, surprinzând şi deschiderea semnificativă a semiozei către virtualităţile non-cognitive.

22. O abordare semiotică a limbajului în spiritul acestei direcţii, ar susţine polemica lui Peirce (c.1902a:1.250) cum că "problema originii limbajului" este una "care ar trebui clarificată înainte ca lingvistica să ia o formă finală", ridicându-se împotriva Societăţii Lingvistice din Paris care a adoptat prin cel de-al doilea articol al actului fondator [Statutul (1868:3) ca nici o comunicare privitoare la originea limbajului să nu intre în discuţia lingvisticii.

23. Sebeok (1989b:83), rezumând de fapt o controversă mai veche dar de mare interes pentru doctrina semnelor (cf. Poinsot 1632a: Second Preamble, în special 102/36-105/13; Apendice C, în special 380/23-381/40), observă, probabil contrazicând o formulare idealistă ce devenise curentă în mod eronat printre *literaţii* semioticii, că "semioza nu este în nici un caz nelimitată (exceptând poate sensul metafizic)". Dar ceea ce nu poate avea loc în semioză, fie ea virtuală sau pur practică, este exact ceea ce are loc într-un proces de semioză în actualitatea sa - altfel spus, în alcătuirea unui text: relaţiile, ca atare sunt făcute să genereze alte relaţii (şi, desigur, nimic nu-l împiedică pe fizician în mod special, datorită procesului de antroposemioză prin care fizica şi matematica de care este legat au o existenţă modală, să presupunem şi în consecinţă să afirme opusul).

Astfel explică semiotica infinita generalitate din sfera antroposemiozei şi a frazelor din limbaj în particular, fără a trebui să postulăm (Chomsky 1968) o "facultate a limbajului" separată, distinctă de intelect.

24. Acesta este şi sensul "vieţii inteligente" în sensul a ceea ce radio-astronomii caută cu obstinaţie printre stimulii fizici obiectivaţi cu ajutorul instrumentelor remarcabile (chiar dacă remarcabil de primitive (sic!).

Este improbabil ca o astfel de lume vie - un Lebenswelt deschis şi pe deplin flexibil, după cum a arătat Hussen a fi la baza ştiinţelor şi a domeniului umanistic, în contrast cu multitudinea de Umwelten în cel mai fericit caz parţial flexibil şi în cele din urmă totalităţi închise conţinând alte specii - să fi evoluat doar o dată şi într-un singur loc din totalitatea fizică a mediului înconjurător adiacent. Oricum ar fi, din interiorul Umwelt-ului unei astfel de specii, o specie capabilă de-a marca în sfera sa, în vederea unei contemplări protuberanţe fizice obiective, începe înţelegerea semnului spre deosebire de simpla sa utilizare.

25. Sunt valabile aici remarcile lui Hjelmslev referitoare la realismul nou (1961:22-23): "Realismul naiv ar presupune probabil ca analiza să conste în special în împărţirea unui obiect dat în părţi, i.e., în alte obiecte, pe acestea la rândul lor din nou în părţi, i.e. din nou în alte obiecte, şi aşa mai departe. Dar chiar şi realismul naiv s-ar vedea confruntat cu alegerea din mai multe căi posibile de-a face împărţirea. Devine curând evident că importantă nu este împărţirea unui obiect în părţi, ci conducerea analizei astfel încât să fie în concordanţă cu dependenţa mutuală dintre aceste părţi şi să ne permită o justificare adecvată a lor.

Doar astfel analiza devine adecvată şi, din punct de vedere al teoriei metafizice a cunoaşterii, poate fi spus că reflectă 'natura' obiectului şi a părţilor sale.

"Când deducem din plin consecinţele acestui fapt, ajungem la o concluzie care este foarte importantă pentru înţelegerea principiului analizei: atât obiectul examinat cât şi părţile sale există doar în virtutea acestor dependenţe; obiectul examinat, în totalitatea sa, poate fi definit doar prin suma acestora; şi fiecare dintre părţi poate fi definită doar prin relaţia de dependenţă care-l leagă de celelalte părţi de acelaşi ordin de întreg, şi de părţile de ordin imediat următor, şi de totalitatea dependenţelor dintre aceste părţi de ordin imediat următor. După ce am recunoscut acest lucru, 'obiectele' realismului naiv nu sunt, din punctul nostru de vedere, decât intersecţia unor grupuri de astfel de dependenţe. Altfel spus, obiectele pot fi descrise numai cu ajutorul lor şi pot fi definite şi înţelese - în mod ştiinţific

doar astfel. Dependențele, pe care realismul naiv le privește ca secundare, presupunând obiectele, devin astfel primare, presupuse de intersecția lor".

Poinsot (1632:270/39-43, și în mai multe alte locuri), aplicând o formulă din Cajetan (1507) a stabilit în cadrul semioticii sale fundamentul afirmației lui Hjemslev: "Diferențele dintre lucrurile ca lucruri sunt altele decât diferențele dintre lucruri *ca obiecte* și în existența însăși a obiectului; iar lucrurile care diferă prin gen sau mai mult decât prin gen dintr-un punct de vedere pot diferi dintr-un alt punct de vedere în alt mod sau pot să nu prezinte diferențe".

26. Un interpretant este în general fundamentul ce justifică funcționarea unui obiect ca semn, în consecință interpretanții există în acele momente ale procesului de semioză, în care obiectele se transformă în alte semne. Ideile sunt interpretanți, dar nu orice interpretant este o idee: interpretanții ca atare pot fi atât fizici cât și mentali. Ei definesc momentele inovatoare ale semiozei la nivelul reprezentării obiective, după cum am explicat în capitolul 3. Interpretanții logicii, definesc momentele inovatoare ale semiozei intelectuale, sau, altfel spus, dezvoltarea înțelegerii.

27. Acest termen a fost introdus de Gould și Vrba (1982) pentru a desemna adaptarea secundară, în timp ce un organ sau funcție inițial profilat prin evoluție pentru un anumit scop este apoi supus în totalitate unei alte întrebuințări: în acest caz, limbajul uman, dezvoltat inițial ca sistem unic de modelare, se extinde în continuare prin relații reale către scopuri comunicative precise în spiritul a ceea ce are el unic.

28. Eco semnalează (1977:27): "Invazia codurilor înseamnă că nu suntem zei":, suntem manevrați de reguli. Dar trebuie să decidem (și aici se contrazic codurile epistemologice) dacă nu suntem zei din cauză că suntem motivați pe baza unor reguli pe care din punct de vedere istoric ni le dăm singuri, sau nu suntem zei deoarece divinitatea însăși este Regula (Codul Codurilor) care se află în spatele nostru".

Eco vede o alegere între istoric și mecanicist; dar aceasta pare să depășească situația. Întrebarea este dacă nu cumva codurile nu sunt decât un mediator de bază, finit *între* natură și cultură, în timp ce "Codul Codurilor" nu este nici imobil nici în întregime liber ales din interiorul culturii. Alegerea, atunci, nu este între cadrul de referință, fie el, istoric ori mecanicist, ci între a vedea cultura ca un fenomen semiotic rupt de natură prin codificare lingvistică ori a vedea cultura ca fondată în timpul transformărilor pe care le suferă la propriul său nivel - adică, prin modalități semiotice caracteristice pentru antroposemioză - Umweltul "natural".

29. Situația este bine descrisă de Bakhtin (1963:202): "Căci cuvântul nu este un lucru material ci, mai curând, etern mobilul, etern schimbătorul mediu al interacțiunii dialogice. Nu gravitează niciodată în jurul unei singure conștiințe, al unei singure voci. Viața cuvântului este conținută în transferul său dintr-o gură în alta, dintr-un context în altul, de la un colectiv social la altul, de la o generație la alta. În acest proces, cuvântul nu-și uită traseul și nu se poate elibera pe deplin de influența contextelor concrete în care a intrat.

"Când un membru al unui colectiv ce grăiește întâlnește un cuvânt, nu este un cuvânt neutru al limbajului, nu este un cuvânt nemarcat de aspirațiile și evaluările celorlalți, nelocuit de vocile celorlalți. Nu, el primește cuvântul de la o altă voce, umplut de acea altă voce. Cuvântul trece în contextul său dintr-un alt context, purtând interpretarea altora. Gândirea sa proprie găsește cuvântul deja locuit. De aceea orientarea unui cuvânt printre alte cuvinte, perceperea diferită a cuvântului altcuiva și variatele moduri de a reacționa la el, sunt poate problemele cele mai importante pentru studiul metalingvistic al oricărui tip de discurs, inclusiv al celui artistic".

Barthes (1970) se referă în mod similar la cod ca "atât de multe fragmente de ceva care a fost întotdeauna *deja* citit, văzut, făcut, trăit; codul este urma acelui *deja*".

Dar codul este mai mult decât o urmă a trecutului: este în același timp un semn spre viitor și este luat, modificat și reînviat de individul ce-și apropriază o accepțiune veche sau creează una nouă în Lebenswelt. Codul nu oferă o celulă (Jameson 1972) ci un culoar de trecere, în care elementul cel mai

important nu este trecutul ci "faptul că cuvintele au o capacitate de a fi învățate" (Johansen 1985:240) și o deschidere către viitor.Bakhtin (1963:166) are un răspuns frumos la interpretarea lui Peirce "dacă sensul nu se referă întotdeauna la viitor" (c. 1902:24): "Nimic concluziv nu a avut încă loc în lume, ultimul cuvânt al lumii și despre lume nu a fost încă rostit, lumea este deschisă și liberă, totul stă încă în viitor și va fi întotdeauna în viitor".

30. Cel mai surprinzător exemplu de-a privi în mod eronat semiotica din interiorul ei este dat de ultimele însemnări ale lui Bakhtin, care pare să nu-și fi revizuit niciodată imaginea din tinerețe despre semiotică, concepută ca solidară cu formalismul rus (Bakhtin 1970-1971:147): "Semiotica se ocupă în primul rând cu transmiterea unui mesaj gata făcut folosind un cod gata făcut. Dar în vorbirea curentă, comunicarea este creată în primul rând în procesul de transmitere, iar acolo nu există, de fapt, nici un cod.

Această concluzie este inscrutabilă, mai ales pentru cercetătorii influențați de Bakhtin. Eu interpretez "nu există, de fapt, nici un cod" pentru a afirma că "anterior și independent de antroposemioza însăși nu există nici un cod real". Această afirmație mi-a fost sugerată de faptul că fragmentul conținând citatul în cauză se termină brusc în mijlocul unei fraze chinuitoare, afirmând "Problema schimbării codului în vorbirea interioară..." Este însă doar o presupunere.

Ceea ce mi se pare clar este că Bakhtin, constituindu-și opera (evident și fundamental semiotică, în termenii noștri) contra semioticii, dovedește el însuși răspândirea și gravitatea înțelegerii eronate ascunse în spatele confuziei *pars pro toto* prin care o semiotică lingvistică sau literară se revendică drept autonomă.

31. Ransdell (1977:163) subliniază că, în mod expres Peirce a conceput semiotica drept "dezvoltarea unui concept de proces cauzal final și drept un studiu al unor astfel de procese", fapt pe care așa-zișii săi comentatori l-au tratat ca "o stânjeneală, un fel de șchiopătare intelectuală la care nimeni n-ar trebui surprins privind, mult mai puțin zgomotos indicând spre alții - ceea ce explică "de ce subiectul cauzalității finale este în mod atât de straniu absent în criticile și explicațiile concepției lui Peirce despre semiotică și semioză" în ciuda poziției sale centrale în reflecțiile și explicațiile lui Peirce.

Și pentru Poinsot se impune în contextul semioticii problema cauzalității finale (1632a: Cartea I, Chestiunea 4, și notele editoriale 10-12 adiacente pp. 174-178) dar distinsă în mod expres la cauzalitatea specifică semnului (vezi în special 174/18-178/7), care nu este restrânsă nici la ordinul existenței actuale nici la cel al intenționalității (semne purtătoare de intenție) și este operativă chiar în cazul evenimentelor aleatoare ce semnifică și virtual independent de orice proces implicând intenționalitate sau cogniție.

32. Menținându-mi rezervele anterioare față de poziția lui Sebeok din perspectiva strictă în care au fost concepute originile procesului real, complet de semioză, găsesc necesar din nou nu atât să repet cât să extind și să aprofundez rectificarea la acea perspectivă restrânsă pe care am avansat-o deja (Deely 1982a) considerând întâi, în mod sistematic, noțiunea de fitosemiotică introdusă de Krampen în 1981.

În prima mea încercare critică (1978a), consideram larga viziune (pe atunci singulară), a lui Sebeok ca fiind prea amplă.

În a doua mea etapă critică (1982a), am găsit-o poate insuficient de amplă.

Acum aș vrea să înlătur pe "poate" din motivele arătate în acest capitol.

33. Calificativul este fundamental, căci doar o categorie foarte restrânsă de noțiuni asociate istoric celei de "cauzalitate finală" mai pot pretinde a fi abordate critic în prezent. Vezi tratarea acestui subiect din notele editoriale la Cartea I, Chestiunea 4 din *Tractatus de Signis* (Poinsot 1632a).

34. După cum mi-a scris Powell (scrisoarea din 16 decembrie 1988): "extinderea cauzalității formale extrinseci de la specificatorul puterilor vitale, active și pasive (Poinsot 1632a: Cartea I,

Chestiunea 4), la *specificator al relațiilor categoriale* (Apendice C:382/14ff.) se referă cu precizie la fiziosemioză. Deoarece specificarea relațiilor categoriale se extinde la întregul univers..."

Referitor la acest Apendice C, am arătat deja în 1985 (p. 450) că l-am adăugat cărților din *Tratatul* lui Poinsot având în vedere problema strategiilor de cercetare, "dar într-un mod foarte special. Există în textul lui Poinsot baza ideii peirciene de extindere a înțelegerii semiotice dincolo de sfera fenomenelor cognitive, la natură în totalitatea ei, ca rețea de natură semiozic virtuală. Dezbaterea din acest al 3-lea Apendice... extinde şi completează discuția despre cauzalitate obiectivă din Cartea I, Chestiunea 4, din *Treatise on Signs*".

Mai mult încă, se remarcă net în opera lui Peirce tendința către cele afirmate în Cartea I, Chestiunea 4, în special cum apar în lumina completărilor cu ideile din Apendicele C, adăugat de editor, cu atât mai mult cu cât Peirce a bâjbâit în privința distincției dintre cauzalitatea "ideală" şi cea "finală", pe direcția trasată anterior de Poinsot pentru semiotică sub titlul de cauzalitate "obiectivă" sau "formal extrinsecă". A se vedea remarcile din capitolul următor (7), în care Peirce este considerat în cadrul istoriei semioticii.

35. Peirce 1908b:8.343: "este necesar a se face distincția dintre *Obiect Imediat*, sau Obiectul aşa cum îl reprezintă semnul, şi *Obiect Dinamic*, sau Obiect realmente eficient dar nu imediat prezent. Este necesar de asemenea să distingem *Interpretantul Imediat*, i.e., interpretantul reprezentat sau semnificat în Semn, de *Interpretantul Dinamic*, sau efectul produs în mod real asupra minții de către Semn; şi pe amândouă de Interpretantul Normal, sau efectul care ar fi produs asupra minții de către semn după o dezvoltare suficientă a gândirii... Nu spun că aceste diviziuni ar fi suficiente". Conform 1909:8.314;1904.

36. Poinsot (1632a:382/4-26) extinde cauzalitatea formală extrinsecă, astfel spus, cauzalitatea obiectivă a semiozei, de la specificări ale forțelor vitale la relații categoriale sau fizice ca atare, astfel: "distincția trebuie făcută între termenul înțeles în mod formal în analiza critică a unui termen opus, şi termenul înțeles în mod fundamental de partea existenței subiective, fondând această analiză critică a terminologiei. În prima accepțiune un termen contribuie la o specificare pur terminologică, necauzând-o însă, deoarece, astfel considerat, este un termen pur, simultan în natură şi cogniția cu relația; de aceea nu este o cauză specifică, o cauză nefiind simultană ci anterioară efectului pe care-l produce. Dacă este considerat în a doua accepțiune, termenul apare ca o cauză formală extrinsecă şi specifică în modalitatea obiectului, iar o analiză logică specifică a relației se obține din considerarea simultană a fundamentului şi a termenului, cu atât mai mult cu cât fundamentul conține termenul într-o anumită proporție şi cu o anumită pregnanță. Fundamentul nu este relativ față de un termen dat decât atunci când este un fundament specific, şi reciproc. Astfel, cu condiția de a fi reciproc proporționate, termenul şi fundamentul produc laolaltă o unică entitate specificând o relație ce postulează atât un fundament specific cât şi un termen corespunzător.

"Din aceste remarci s-ar putea deduce mai departe ce este un termen formal în analiza logică a ceva specific. Deşi relații diferite ca specificitate pot fi legate de acelaşi termen material, ele nu pot fi legate de acelaşi termen *formal*. Dar analiza logică formală a specificului unui termen este înțeleasă în concordanță şi în proporție adecvată cu fundamentul său... Deci, în privința specificului oricărei relații, după cum modul în care fundamentul este înțeles prin analiza logică a bazei relației, aşa şi termenul relației este înțeles proporțional şi în strânsă concordanță cu terminologia.

A se vedea şi Indexul 4 din Tratat (Index Rerum/Index de Termeni şi Teme) articolele de la rubrica "Obiect" pp. 552-554 începând cu numărul 4, referind întregul text la cauzalitatea formală extrinsecă. A se vedea şi articolele de la "Fundament", p. 539.

37. Inutilă a fost şi anterioara lui întoarcere disperată spre panpsihism ca o stratagemă de a introduce terțitatea în domeniul materiei anorganice (1892:6.158, 1892a:6.268), care a eşuat însă în rezolvarea problemei terțității trăite (c.1909:6.:322) conform cerințelor de existență corectă şi formală a semnului.

38. Afirm că psihosemioza priveşte spre viitor doar într-un mod oarecum accidental sau tangenţial, deoarece, în cazul agenţilor anorganici, care cauzează doar în măsura în care sunt mişcaţi "din prima mişcare pe care o efectuează sunt programaţi să producă efecte. În mod similar în toate cauzele în care un bun de orice tip evoluează de la cauză la efect" (d'Aquino c.1265-1267:q.7. art.10), precum exemplul lui Powell (1986:297) despre absurditatea de a spune că "relaţia cauzală conform căreia o pisică zgârâie ochiul alteia este specificată de o cauză finală". Deşi, "una şi aceeaşi mişcare este o lovitură bună pentru cea care zgârâie şi un dezastru pentru cea care-şi pierde ochiul", binele (şi "dezastrul") se referă direct la circumstanţele individuale ale pisicilor, nu la natura lor specifică de indivizi aparţinând unei populaţii biologic determinate.

39. Mai mult încă, în cazul antroposemiozei, conservarea şi generarea culturii este orientată către viitor *dincolo* de propagarea pur biologică, precizăm ce completează ampla perspectivă a unei progresii prin relaţie trecut-viitor de la fiziosemioză la antroposemioză. Aceasta este totuşi o evoluţie în care nivele succesive de evoluţie nu lasă complet în urmă ci conţin şi continuă, conform unor cerinţe diferite, nivelele anterioare.

40. Dacă greutatea argumentelor lui Henderson a fost diminuată în ochii comunităţii ştiinţifice a timpului de non convenţionalismul lor, situaţia se schimbă rapid în epoca Gaiei (Lovelock 1979), o dată cu obiectivarea şi recunoaşterea fizică, în cele din urmă, a subtilei interdependenţe din interiorul ecosistemului planetar şi dintre acest ecosistem şi radiaţia solară şi cosmică pe care o traversează planeta noastră în mişcarea ei.

41. Bazându-se pe noţiunile Kantiene de a priori formale fixate pentru a explica diferenţa dintre scop şi plan în natură, J. von Uexküll s-a privat de un cadru filozofic de lucru conţinând noţiunea dinamică de cauzalitate obiectivă ca specificând interacţiunile fizice din natură. Aceasta ajută la explicarea faptului că, de-a lungul vieţii sale, el a rămas în mod anacronic opus ideii de evoluţie, uneori chiar justificând această opoziţie conceptuală istoric idiosincratică pe firavele baze semantice ale etimologiei.

42. "Il me semble, quand je suis ŕ Fontainbleau, que je sympathise de toutes mes forces avec la vitalité puissante des arbres qui m'entourent. Qunt ŕ réproduire jusqu' ŕ leur forme, je suis sans doute trop encroűté dans la mienne pour cela; mais, en y réfléchissant bien, il ne me paraît pas déraisonnable de supposer que toutes les formes de l'existence dorment plus ou moins profondément ensevelies au fond de chaqueętre; car sous les traits bien arrętés de la forme humaine dont je suis revęti. Un oeil un peu perçant doit reconnaître sans peine le contour plus vague de *l'animalité*, qui voite ŕ son tour la forme encore plus flottante et plus indécise de la simple *organisation*: or l'une des déterminations possibles de l'organisation est *l'arboréité*, qui engendre ŕ son tour la *chęnéité*. Donc la *chęnéité* est cachée quelque part dans mon fond, et peut ętre quelque fois tentée d'en sortir et de paraître ŕ son tour *dias in luminis oras*, bien que l'humanité, qui a pris les devants sur elle, le lui défende, et lui barre le chemin".

43. Liber II, Lect.9, n.347: "Definit ipsam primam animam, quae dicitur anima vegetabilis; quae quidem in plantis est anima, in animalibus pars animae... Ad cuius definitionis intellectum, sciendum est, quod inter tres operationes animae vegetabilis, est quidam ordo. Nam prima eius operatio est nutritio, per quam salvatur aliquid ut est. Secunda autem perfectior est augmentum, quo aliquid proficit in maiorem perfectionem, et secundum quantitatem et secundum virtutem. Tertia autem perfectissima et finalis est generatio per quam aliquid ram quasi in scipso perfectum existens, alteri esse et perfectionem tradit. Tunc enim unumquodque maxime perfectum est, ut in *quarto Meteororum* dicitur (8), cum potest facere alterul tale, quale ipsum est. Quia igitur instrum est, ut omnia definiantur et

denominentur a fine, finis autem operum animae vegetabilis est generare alterum tale quale ipsum est sequitur quod ipsa sit conveniens definitio primae animae, scilicet vegetabilis, *ut sit generativa alterius similis secundum speciem*".

44. Încercarea teoretică pe care am făcut-o (1978a, 1982a) pentru a restricționa semioza la ordinul cognitiv a adus totul sub titulatura semioticii până într-acolo încât toate lucrurile sunt în principiu cognoscibile: orice poate deveni obiect al conștiinței, și orice obiect al conștiinței poate ajunge să funcționeze ca semn. La baza tentativei teoretice de a restrânge semioza la clasa cogniției reale, a stat ideea că numai cogniția face ca orice lucru semnificativ într-un mod sau altul aici și acum.

Dar orice tentativă de a restrânge semioza la cogniție eșuează la nivel teoretic deoarece natura și cultura se întrepătrund în procesul de constituire a experienței, astfel încât obiectele experienței se dovedesc *deasemenea* mai potrivite pentru anumite semnificații decât pentru altele în orice context de cercetare dat. Sfera obiectivă se dovedește a nu fi nici închisă nici susceptibil a fi închisă asupra ei însăși. Atât subiectivitatea cunoscătorului cât și a lucrurilor cunoscute (cu toate virtualitățile lor respective care depășesc actuala semioză a oricărui moment sau caz dat și învăluie și exercită o influență chiar și asupra semiozei real aici și acum) se scurge și difuzează în obiectivitatea experienței. Nu avem deci niciodată o semioză a experienței în întregime reală, ci impregnată în fiecare moment cu elemente și factori trecând într-un sens sau altul prin grade variate de realitate și conștiință prin virtualitățile care își păstrează dreptul lor semiozic (fie el originar inițial din latura psihică sau fizică a subiectivității).

45. Sebeok 1974a:108-109: "le fond du problčme de l'analogie entre code génétique et code linguistique est en réalité trčs différent quand on le prend d'un point de vue linguistique. La language est un mécanisme trčs particulier, organisé de maničre hiérarchique. Cette organisation hiérarchique est généralement désignée sous le nom de dualité, mais en réalité ce terme pręte ŕ confusion car il signifie essentiellement que l'on a un ensemble de sous-systčmes, et que le sous-systčme de base comporte un répertoire universel de traits binares. C'est ce que les linguistes appellent des traits distinctifs (distinctive features), traits qui sont en dépourrus eu męmes de signification, mais ŕ l'aide desquels on peut fabriquer un nombre infini de phrases, lesquelles forment un autre sous-systčme. Pour ce qui est de l'ensemble des systčmes de communication des organismes, ceci constitue un phénomčne unique, car nulles part ailleurs dans le monde animal on ne trouve trace d'une telle organisation hiérarchique. Le code génétique, si je le comprends bien, fonctionne de maničre analogue. On a quatres unités de base qui sont en elles-męmes dépourvues de signification, mais qui se combinent en des unités plus grandes, lesquelles se combinent en unités encore plus grandes qui, finalement donnent lieu ŕ un nombre infini de suites. C'est lŕ le coeur de l'analogie, mais Jakobson est allé encore pus loin et a trouvé des analogies beaucoup plus fines, et je suis un peu géné de devoir ajouter qu'il se référe lŕ explicitement ŕ Monod".

46. O idee analogă este exprimată în ceea ce T. von Uexküll (1982:7) numește "procesul antroposemiotic specific de acoperire. Doar omul poate adăuga la ceea ce vede, aude, simte și miroase ceva ce el cunoaște. Prin această cunoaștere, nu înțeleg doar amintiri ale unor experiențe trecute care pot fi găsite și la animale și chiar la plante - ci, după cum arată într-un mod impresionant Piaget, idei social-stabilite și social-controlate despre o lume obiectivă, obiectele și procedurile sale naturale. Această lume obiectivă este un construct al imaginației noastre. Nu o putem vedea, nici auzi, nici simți ori gusta. Aparține unui domeniu ce transcende senzorialitatea. Dar proiectăm această lume în concepțiile noastre senzoriale, și în ceea ce vedem, auzim, simțim sau gustăm.

"Am învățat și practicat încă din copilărie această complicată construcție intelectuală a unei lumi obiective cu obiecte și procedee ca pe conținuturi semnificate ale semnelor noastre antroposemiotice în cadrul mediului social în care am crescut. Nu este deci de mirare că împărtășim acest rezultat - doar această lume obiectivă - cu toți oamenii care au învățat și practicat aceleași procedee intelectuale de construcție pentru procese de semne antroposemiotice. Aceasta nu înseamnă însă că împărtășim lumea

noastră obiectivă cu toți oamenii, și încă mai puțin decât atât că am împărtășit-o cu toate ființele vii". Am văzut aceasta în capitolul 5.

"Lumile obiective în care trăiesc clanurile indiene din pădurile tropicale amazoniene sau aborigenii australieni diferă considerabil de lumea obiectivă a americanilor sau a europenilor epocii industriale".

Important este (p. 13) că "lumea umană este o lume a observatorului. Dar trebuie să alegem și putem alege între o lume a observării naive sau participative; această alegere va determina înțelegerea noastră despre animale, plante și ființe umane".

Această alegere va determina și înțelegerea noastră asupra universului fizic conceput generic ca mediu. Din interiorul experienței se formează întotdeauna, în mod necesar, în concepția noastră totalitatea universului, inclusiv noțiunea de "lucru": nu este o chestiune de concepție naivă sau eronată "că obiectele neutre există independent de semne și sisteme de semne", ci este vorba despre ceea ce semnele indică pe lângă obiectele pe care le înfățișează în mod sistematic înțelegerii, dacă ele există sau nu atât în mod subiectiv cât și obiectiv, sau numai obiectiv, și așa mai departe.

47. Miller (1979) face o afirmație puternică susținând că scepticismul lui Hume se trăgea dintr-un fel de semiotică profund viciată în care conținutul experienței era redus la esența structurii sale. Hume, "din motive personale, nu reușește să expliciteze", afirmă Miller (p.43), "faptul că relația cauzală, așa cum o descrie el, este în esență ceea ce tradiția filozofică a înțeles prin relație semnică". Pe această linie Miller ajunge să sugereze o interpretare semiotică pentru tradițiile Britanice ca o totalitate "între mijlocul secolului XVII și mijlocul secolului XVIII" (p.51): "relația de cauză-efect este redusă la ceea ce a fost înțeles anterior ca relație semn", dar fără a fi fost concepută în mod radical prin ceea ce-i este propriu ori clasificat în esența sa. Conform acestei interpretări idealismul modern ar fi fost o consecință a eșecului filozofilor moderni în explorarea opțiunii semiotice pe care Locke o cerea cu întârziere și fără a fi prea mult băgată în seamă.

48. Poziția centrală a semioticii era ceva ce nu s-a realizat decât gradual, de continuatori ai gândirii lui Peirce. Percepțiile impuse de concepțiile prestabilite provenind din studiul gândirii personale a lui Peirce (precum, pentru a nu menționa decât câteva, realismul, idealismul și, în special, "pragmatismul") au fost depășite gradual prin însăși cerințele gândirii. În mod discutabil, ca un efect al acestei situații că toate publicațiile timpurii referitoare la Peirce, inclusiv *Collected Papers*, au fost cotate ca încercări provizorii.

S-ar putea însă (a se vedea în special Kent 1987), după cum o sugerează și împărțirea pe care a făcut-o filozofiei în Fenomenologie (categoriile), Știință Normativă (estetică, etică și semiotică) și Metafizică (filozofie primă) ca Peirce însuși să nu fi realizat cât de radicală este semiotica, în calitatea ei de formă de cunoaștere, față de disciplinele bine consolidate (în particular "Filozofia Primă", după cum am arătat în 1987 și 1988a), caz în care rămâne *primus inter pares* printre moderni din punct de vedere al semioticii, mai curând decât, cum gândesc eu (vezi, de exemplu: c.1909:6.322), contemporanul *pater semioticorum*.

Dată fiind complexitatea scrierilor peirciene și interesul crescând al exegezelor, putem lăsa liniștiți această problemă în seama unei soluționări viitoare de către exegeți. Interesul nostru aici nu este textul cuiva ca atare, ci bazele semioticii după cum, de altfel, am spus-o.

49. După cum s-a întâmplat în cazul lui Harley Shands în domeniul medicinei, sau mai recent, în al lui Martin Esslin în domeniul dramei, conform propriei sale mărturisiri (1987:10): "Această abordare semiotică este în esența ei, foarte simplă și practică. Se întreabă: Cum este făcut? și încearcă să ofere cele mai realiste răspunsuri, examinând semnele care sunt folosite pentru a realiza comunicarea dorită.

"Nu este, desigur, nimic totalmente nou aici, exceptând faptul că întreprinderea este mai curând sistematică și metodică, decât ad-hoc și impresionistă. Când m-am întâlnit pentru prima dată cu începuturile noii literaturi științifice dedicate *semiologiei* și *semioticii* teatrului și filmului m-am simțit ca Dl Jourdain al lui Molière, care a fost surprins să descopere că a vorbit în proză, toată viața".

50. Din cele două alternative prima este de departe cea mai indicată, dar este accesibilă numai cercetătorilor contemporani, în timp ce a doua este singura aplicabilă în cazul abordării din perspectivă semiotică a unor lucrări ai căror autori aparţin trecutului. A doua alternativă defineşte cerinţele istoriografiei semiotice, care are, printre alte obiective, şi pe cel de a afirma contribuţiile atâtor giganţi 'neglijaţi'.

În acest context a lansat Sebeok (1976a: x) termenul de "criptosemiotician".

51. Din acest punct de vedere, rolul lui Jacob von Uexküll în semiotică are o asemănare structurală semnificativă cu rolul lui Frege în dezvoltarea filozofiei analitice sau cu cel al lui Brentano în dezvoltarea fenomenologiei (vezi Deely 1975).

52. Schiller de exemplu (1957:XIII), se referă la dificultatea de a traduce termenii cheie ai lui von Uexküll, în primul rând Umwelt, dar termenii înrudiţi "prin care von Uexküll caută să modeleze relaţiile dintre lumea obiectivă şi lumea aşa cum îi apare animalului". Aici, termenul "obiectiv" îşi păstrează întregul conţinut presemiotic, fiind un sinonim înşelător pentru existenţa fizică din mediul înconjurător, existenţă care, este de fapt, după cum am văzut, o formă de subiectivitate, la fel ca subiectul cunoscător ca organism aparţinând mediului fizic înconjurător. Realizându-şi munca de a traduce în contra acestui orizont interpretativ profund presemiotic, faptul că a păstrat termenul de Umwelt pentru versiunea engleză a fost o inspiraţie fericită, permiţând noului context lingvistic (limba engleză, n.t.) să dea acestui termen tehnic un nou sens, dincolo de opţiunea explicită a traducătorului. (Poate că fusese pusă în gardă de "traducerea" făcută de MacKinnon la von Uexküll din 1920, care lăsase totul în întuneric: mai bine să aducă măcar un termen, cel central, la 'lumina zilei'! (sic!).

53. Merită să ne întrebăm de ce, dacă în germană termenii lui von Uexküll are doar un sens kantian explicit, au ajuns ei să fie atât de greşit înţeleşi chiar şi de vorbitorii de limbă germană care cunosc destul de bine filozofia kantiană? Reapropierea, din perspectivă modernă, a termenilor "obiect" şi "obiectiv", după cum a fost întreprinsă în prezenta lucrare, mi s-a părut necesară pentru a da sens însăşi titlului pe care von Uexküll îl dă unei secţiuni principale din una din lucrările sale cheie (1934:73). "Acelaşi Subiect ca obiect în Diferite Umwelt-uri". În realitate, problema este mai mult doctrinală decât lingvistică: termenii lui von Uexküll sunt tot atât de originali şi în germană, deşi acolo noutatea este ascunsă în spatele formelor verbale preexistente. După cum am avut recent ocazia de a arăta pe larg referitor la alţi gânditori (Deely 1986e, 1988), problema este mult mai serioasă şi deasemenea sistematică. Este vorba de o chestiune de perspectivă: perspectiva semiotică nu este asimilabilă cu cea anterioară nici cu cea idealistă, nici cu cea realistă.

54. Opera lui von Uexküll poate fi privită din acest punct de vedere, ca o demonstraţie indirectă, printr-o reducere inadvertentă, a faptului că opera constructivă pe care Kant a atribuit-o raţiunii umane ca atare, aparţine, înainte de toate, şi în principal mai curând aprehensiunii perceptuale şi senzoriale prin ceea ce o diferenţiază fundamental de aprehensiunea înţelegerii care, este mai curând în mod secundar constructivă. Actul primar al înţelegerii umane distinctive este intuitiv, devenit manifest prin continuitatea sa cu senzaţia, şi în acelaşi timp constructiv prin dependenţa sa de percepţie şi de moştenirea biologică specifică speciei în aceeaşi măsură ca şi de experienţa acumulată. Dar actul acesta primar, în ordinea sa internă, ar părea, în fiecare moment, să vadă şi să *recunoască* în chiar constructele obiectivităţii problema celuilalt ca celălalt - cu alte cuvinte, după cum reiese din construcţie, mai mult decât o neimplicare aspectuală a analizei acestora - de unde iau naştere mai apoi problemele justiţiei ("moralitate") pe de o parte şi ştiinţei pe de alta. După cum am văzut în capitolul 5, este o problemă de modalitate de aprehensiune cerută a fi posedată de obiecte în cadrul experienţei indicarea extrinsecă a stipulabilităţii.

NOTE ❑

55. Cei interesați de specificitatea lingvistică a formării maximelor, privită din punct de vedere gramatical ar trebui să consulte Cuvântul Înainte la *Semiotics 1987* - Annual Proceedings, volum al Asociației Semiotice Americane, în particular pagina V.

Bibliografie

d'AILLY, Pierre

c.1372 *Conceptus et Insolubilia*, traducere adnotată de Paul Vincent Spade sub titlul *Concepts and Insolubles* (Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1980).

ANDERSON, Myrdene, John DEELY, Martin KRAMPEN, Joseph RANSDELL, Thomas A. SEBEOK şi Thure von UEXKÜLL.

1984 *A Semiotic Perspective on the Sciences: Steps Toward a New Paradigm* (Toronto Semiotic Circle Working Paper), publicată ulterior sub acelaşi titlu ca o "luare de poziţie" în Semiotica 52-1/2 (1984), 7-47; şi, cu precizări ulterioare, drept Capitolul III în Sebeok 1986a:17-44 (q.v.). Cartea de faţă se referă la această versiune finală.

d'AQUINO, Thomas

c. 1252-1256. *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, 4 volume; vol. 1 şi 2 ed. R.P. Mandonnet (Paris: Lethielleux, 1929), vol. 3 şi 4 ed. R.P. Maria Fabianus Moos (Paris: Lethielleux, 1939 şi 1947).

c. 1265-1267. *Quaestiones Disputatae de Potentia*, ed. Paul M. Pession, în *Quaestiones Disputatae*, vol. II, ed. a 9-a revăzută de P. Biazzi, M. Calcaterra, T.S. Centi, E. Odetto şi P.M. Pession (Torino: Marietti, 1953), 7-276.

c. 1266-1272. *In Aristotelis Librum de Anima Commentarium*, ed. A.M. Pirotta (ed. a 3-a; Torino: Marietti, 1948).

c. 1269. *In decem ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. R. Spiazzi (ed. a 3-a; Torino: Marietti, 1964).

ARISTOTEL

c. 335-334 î.e.n. *Meteorologica*, traducere de E.W. Webster în *The Works of Aristotle*, ed. W.D. Ross (Oxford: The Clarendon Press, 1931), volumul 3.

c. 330 î.e.n. *Peri Hermenias*, traducere de Boethius *De Interpretatione*, în *Aristoteles Latinus*, vol. II, părţile 1-2, ed. L. Minio-Paluello (Paris: Desclée de Brower, 1965); traducere în engleză E.M. Edghill, *On Interpretation*, în Mc Keon (ed) 1941:38-61.

ATKINS, G. Douglas

1981 *"The Sign as a Structure of Difference: Derridean Deconstruction and Some of its Implications"*, în De George 1981, q.v.

AUGUSTIN

c. 397-426. *De Doctrina Christiana Libri Quattuor* recensuit et praefaptus est Guilelmus M. Green, vol. LXXX din *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, editum consilio et empensis Academiae Scientiarum Austriacae (Viena: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1963); a fost consultată o traducere în limba engleză de D.W. Robertson, *On Christian Doctrine* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1977).

BAER, Eugen

1982 "The Medical Symptom", *The American Journal of Semiotics* 1.3, 17-34; corectat şi retipărit în Deely, Williams şi Kruse 1986:140-152.

1988 *Medical Semiotics. The State of the Art* (= Sources in Semiotics VII; Lanham, MD: University Press of America).

BIBLIOGRAFIE

BAHTIN, Mihail

1963. *Problemy poetiki Dostoevskogo* (Moscova), versiune revăzută şi adăugită la *Problemy tvorchestva Dostoevskogo* (Leningrad, 1929), tradusă sub titlul *Problems of a Dostoevsky's Poetics* de R.W. Rotsel (Ann Arbor, MIArdis, 1973), şi retradusă cu acelaşi titlu de Caryl Emerson (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984); Theory and History of Literature series, vol. 8), referirile din acest eseu fiind făcute la paginaţia traducerii din 1984.

1970-1971. *"From Notes Made in 1970-1971"*, o secţiune din colecţia postumă *Estetika slovesnogo tvorchestva* (Moscova, 1979), traducere de Vern W.McGee cu titlul *Speech Genres and Other Late Essays*, editor Caryl Emerson şi Michael Holquist (Austin, TX: University of Texas Press, 1986), 132-158.

1975. *Voprosy Literatury i estetiki* (Moscova), traducere de Caryl Emerson şi Michael Holquist cu titlul *The Dialogic Imagination; Four Essays by M.M. Bakhtin*, editor Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), referirile fiind făcute conform paginaţiei acestei traduceri.

BARGATZKY, Walter

1978. *Das Universum Lebt: Die Aufsehenerregende Hypothese vom Organischen Aufbau des Weltalls* (München: Wilhelm Heine Verlag).

BARTHES, Roland

1964. *"Elements de Sémiologie"* (Paris: Seuil), traducere de Annette Lavers şi Colin Smith cu titlul "*Elements of Semiology*" (New York: Hill and Wang, 1967), referirile din acest eseu fiind făcute la paginaţia acestei traduceri.

1970. *S/Z* (Paris:Senul), tradusă sub acelaşi titlu de Richard Miller (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1974).

BENTHAM, Jeremy

1816. *Chrestomathia: Being a Collection of Papers, Explanatory of the Design of an Institution Proposed to be Set on Foot under the Name of the Chrestomathic Day School, or Chrestomatic School, for the Extension of the New System of Instruction to the Higher Branches of Learning, For the Use of the Middling and Higher Ranks in Life*, în *The Works of Jeremy Bentham*, editor John Bowring (Edinburgh, 1838-1843; reprodusă în 1962 de Russell & Russell Inc., New York), vol. 8, pp. 1-191, în spec. Appendix No. IV, "Essay on Nomenclature and Classification", 63-128.

BERGER, Arthur Asa.

1982. *Media Analysis Techniques* (Londra: Sage Publisher).

BERKELEY, George

1732. *Alciphron, or The Minute Philosopher*, vol. III din *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, editor T. Jessop (London: Thomas Nelson and Sons, 1950).

BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus (cronologie conform Cappuyns 1937).

510. *In categorias Aristotelis libri quattuor*, în PL 64 (Migne ed.).

511. *In librum Aristotelis de interpretatione Commentaria minor.*

511-513. *In librum Aristotelis de interpretatione Commentaria major.*

BOUISSAC, Paul

1979. "A compass for Semiotics", *Ars Semeiotica* 2,2.: 205-221.

1981. "Figurative versus Objective Semiotics: an epistemological crossroads" în *Semiotics 1981*, John N. Deely şi Margot D. Lenhart (editoris) (New York: Plenum Press), 3-12.

BIBLIOGRAFIE

BRUNER, Jerome

1984, Mai 31. Citat din lecţia inaugurală la cursul din '84 al ISISSS, "Topics in Developmental Pragmatics".

BURKS, Arthur W

1958. "Bibliography of the Works of Charles Sanders Peirce", în *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. VIII, editor Arthur W. Burks (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958), 249-330.

CAJETAN, Thomas de Vio

1507. *Commentaria in summam theologicam. Prima pars* (Roma), retipărită în *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia*, volumele 4 şi 5 (Roma: Leonine, 1888-1889).

CAPUTO, John

1987. *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* (Bloomington: Indiana University Press).

CAPPUYNS, M.

1937. Articolul "Boëce" din *Dictionnarie d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, vol. IX (Paris: Librairie Letouzey), coloanele 347-380.

CARLETON, Thomas Compton

1649. "De Signo", *Logica*, Disp. 42 în lucrarea sa *Philosophia Universalis* (Anvers). Comentariu în Doyle 1988, q.v.

CHENU, Joseph, ed.

1984. *Peirce. Textes Anticartésiens*, prefaţă şi traducere de Joseph Chenu (Paris: Aubier, 1984).

CHOMSKY, Noam

1968 *Language and Mind* (New York: Harcourt, Brace & World).

CLARKE, David S.

1987. *Principles of Semiotic* (Londra: Routledge & Kegan Paul).

CON DAVIS, Robert

1985. "The case for a Post-Structuralist Mimesis: John Barth and Imitation", în *The American Journal of Semiotics* 3.3., 49-72.

CONIMBRICENSES

1607. "De Signis", reprezentând capitolul 1 al comentariului lor la *De Intepretatione* de Aristotel, în *Commentarii Colegii Conimbricensis et Societatis Jesu In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae. Secunda Pars* (Lyon: Sumptibus Horatii Cardon).

CRAIK, K.J.W.

1967. *The Nature of Explanation* (Cambridge: Cambridge University Press).

CULLER, Jonathan

1977. *Ferdinand de Saussure* (New York: Penguin)

1981. *The Pursuit of Signs. Semiotics, Literature, Deconstruction* (Ithaca, NY: Cornell University Press).

1982. *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism* (Ithaca, NY: Cornell University Press).

CUNNINGHAM, DONALD C

1988. "Abduction and Affordance: J.J. Gibson and Theories of Semioză", în *Semiotics 1988*, editor Terry Prewitt, John Deely şi Karen Haworth (Lanham, MD: University Press of America, 1989), 27-33.

DANOW, David

1987. "Text and Subtext", în *Semiotics 1987*, editor John Deely (Lanham, MD: University Press of America, 1988).

BIBLIOGRAFIE

DE GEORGE, Richard T., ed.

1981. *Semiotic Themes* (= University of Kansas Humanistic Studies 5.3; Lawrence: University of Kansas Publications).

DEELY, John

1969. "The Philosophical Dimensions of the Origin of Species", *The Thomist XXXIII* (ianuarie şi aprilie), Partea I, 75-149, Partea a II-a, 251-342.

1971. "Animal Intelligence and Concept-Formation", *The Thomist XXXV.* 1 (ianuarie), 43-93.

1975. "Reference to the Nonexistent", *The Thomist XXXIX.* 2 (aprilie), 253-308.

1978. "Semiotic and the Controversy over Mental Events", ACPA *Proceedings* LII, 16-27.

1978a. "What's in a Name?", *Semiotica 22.* 12, 151-181 (recenzie eseu a ediției inițiale - din 1976 - a lucrării Sebeok 1985).

1981. "Cognition from a Semiotic Point of View" în *Semiotics 1981*, editori John N. Deely şi Margot D. Lenhart (New York: Plenum, 1983), 21-28.

1982. *Introducing Semiotic: Its History and Doctrine* (Bloomington: Indiana University Press).

1982a. "On the Notation of Phytosemiotics", în *Semiotics 1982*, editori John Deely şi Jonathan Evans (Lanham, MD: University Press of America, 1987), 541-554; republicat cu mici modificări în Deely, Williams şi Kruse 1986: 96-103.

1982b. "On the Notion "Doctrine of Signs" ", Apendice I în Deely 1982:127-130.

1984. "Semiotic as Framework and Direction", în Deely, Kruse şi Williams (editori), 1986: 264-271.

1985. "Editorial Afterword" în *Tractatus de Signis: The Semiotic of John Poinsot* (Berkeley: University of California Press), 391-514.

1985a. *Logic as a Liberal Art* (Victoria University: Toronto Semiotic Circle Monograph, vara 1985). Discuție detaliată despre Umwelt, Innenwelt şi noțiuni înrudite.

1985b. "Semiotic and the Liberal Arts:, *The New Scholasticism* LIX. 3 (vara) 296-322.

1986. "A Context for Narrative Universals, or: Semiology as a Pars Semeiotica", în *The American Journal of Semiotics* 4.3/4, 53-68.

1986a. "John Locke's Place in the History of Semiotic Inquiry", în *Semiotics 1986*, editors Jonathan Evans şi John Deely (Lanham, MD: University Press of America, 1987), 406-418.

1986b. "Doctrine", articol terminologic pentru *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, editori Thomas A. Sebeok et al. (Berlin: Mouton), vol. I, p. 214.

1986c. "The Coalescence of Semiotic Consciousness", în Deely, Williams şi Kruse 1986: 5-34.

1986d. "Semiotic in the Thought of Jacques Maritain", *Recherche Sémiotique/Semiotic Inquiry 6.2*, 1-30.

1986e. "Idolum. Archeology and Ontology of the Iconic Sign", în *Iconicity: Essays on the Nature of Culture*, volum omagial în cinstea lui Thomas A. Sebeok, editat de Paul Bouissac, Michael Herzfeld şi Roland Posner (Tubingen: Stauffenburg Verlag), 29-49.

1987. "On the Problem of Interpreting the Term "First"' in the Expression 'First Philosophy"', în *Semiotics 1987*, editor J. Deely (Lanham, MD: University Press of America), 3-14.

1988. "The Semiotic of John Poinsot: Yesterday and Tomorrow", dezbatere importantă a recenziilor şi problemelor teoretice în lucrările lui Poinsot din 1631-1632 (ediția ştiințifică 1985, vezi mai sus) *Semiotica* 69. 1/2 (aprilie), 31-127.

1988a. "Semiotic and First Philosphy", în *Hermeneutics and the Tradition ACPA* Proceedings, vol. LXII, editor Daniel O. Dahlstrom (Washington, DC), 136-146.

1989. "A Global Enterprise", prefață la Thomas A. Sebeok, *The Sign & Its Masters* (= Sources in Semiotics VIII; Lanham, MD: University Press of America, 1989), VII-XIV.

DEELY, John N., și Margot D. LENHART, editori.

1981. *Semiotics 1981* (Actele celei de-a VI-a întâlniri a Societății Semiotice Americane; New York. Plenum Press).

DEELY, John N., Brooke WILLIAMS, și Felicia E. KRUSE, editori.

1986. *Frontiers in Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press). Prefața cu titlul "Pars Pro Toto", pp. VIII-XVII.

DESCARTES, René

1637. *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason and Seeking for Truth in the Sciences*, traducere de Elisabeth S. Haldane și G.R.T. Gross în *The Philosophical Works of Descartes* (ediție revizuită; New York: Dover, 1955), I: 79-130.

1641. *Meditations on First Philosophy*, traducere de Elizabeth S. Haldane și G.R.T. Gross în *The Philosophical Work of Descartes* (ediție revizuită; New York: Dover, 1955), I, 131-199.

DOYLE, John P.

1984. "The Conimbricenses on the Relations Involved in Signs", în *Semiotics 1984*, editor John Deely (Lanham, MD: University Press of America), 567-576.

1984a. "Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suarez, S.J., "*Vivarium* 22.2, 121-160.

1988. "Thomas Compton Carleton, S.J.: On Words Signifying More Than Their Speakers or Makers Intend", în *The Modern Schoolman* LXVI (Noiembrie), 1-28.

ECO, Umberto

1973. *O Signo*, traducere în limba portugheză de Maria de Fatima Marinho (ed. a 3-a; Lisabona: Editorial Presença) după *Segna* (Milano: Istituto Editoriale Internazionale).

1976. *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press).

1977. "*The Code*": Metaphor or Interdisciplinary Category?", în *Yale Italian Studies* 1.1. (Iarna), 24-52.

1979. "Proposals for a History of Semiotics", în *Semiotics Unfolding*, editor Tasso Borbé (Berlin: Mouton), 75-89.

1980. "The Sign Revisited", în *Philosophy and Social Criticism* 7.3/4, 263-297.

1982. "On Symbols", *Recherche Sémiotique/Semiotic Inquiry* 2.1 (Martie 1982), 15-44 revăzută și republicată: Capitolul 4 din Eco 1984. Textele din 1982 și 1984 au fost comparate critic și adăugite în vederea republicării în Deely, Williams și Kruse 1986: 153-180, q.v.

1984. *Semiotics and the Philosophy of Language* (Bloomington: Indiana University Press). Include tratarea unor idei ale stoicilor și ale precursorilor latini, importante pentru semiotică.

ECO, Umberto, și John DEELY

1983. Mai 30 - iunie 24. "Historiographical Foundations of Semiotics", curs predat la ISISSS '83 (Indiana University, Bloomington).

ECO, Umberto, Roberto LAMBERTINI, Constantino MARMO și Andrea TABARRONI.

1986. "Latratus canis or: The Dog's Barking", în Deely, Williams, şi Kruse 1986: 63-73; a se vedea nota editorială despre originea acestui text, ibid. p. XIX.

ESCHBACH, Achim şi Jurgen TRABANT, editori

1983. *History of Semiotics* (Amsterdam: John Benjamins), în special "2.1. Ancient and Medieval Semiotics", 39-144.

ESSLIN, Martin

1987. *The Field of Drama* (Londra: Methuen).

FISCH, Max H.

1986. Recenzie de Max H. Fisch la Poinsot 1632a în *New Vico Studies*, editori Giorgio Tagliacozzo şi Donald Phillip Verene (New York: Humanities Press International, Inc., pentru The Institute for Vico Studies), volumul IV, pp. 178-182.

FISCH, Max H., Kenneth Laine KETNER, şi Christian J.W. KLOESEL.

1979. "The New Tools of Peirce Scholarship, with Particular Reference to Semiotic. în *Peirce Studies 1* (Lubbock, TX: Institute for Studies in Pragmaticism), 1-17.

FONSECA, Petrus

1564. *Instituições Dialecticas (Institutionum Dialecticarum Libri Octo)*, editor Joaquim Ferreira Gomes (Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, 1964) 2 volume.

von FRISCH, Karl

1950. *Bees, Their Vision, Chemical Senses, and Language* (Ithaca: Cornell University Press).

FURTON, Edward J.

1987. Recenzie la Poinsot 1632a/Deely 1985 în *Summaries and Comments* (iunie).

GIBSON, J.

1979. *The Ecological Approach to Visual Perception* (Bloomington: Indiana University Press).

GOULD, Stephen J., şi Elisabeth S. VRBA

1982. "Exaptation-A Missing Term in the Science of Form", *Paleobiology 8.1.* (iarna) 4-15.

HALL, Edward T.

1976. *Beyond Culture* (New York: Doubleday & Company).

HARDWICK, Charles, editor

1977. *Semiotics and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby* (Bloomington: Indiana University Press, 1977).

HAWKES, Terence

1977. *Structuralism and Semiotics* (Berkeley, University of California Press).

HAWKING, Stephen A.

1988. *A Brief History of Time, from the Big Bang to the Black Holes* (New York: Bantam Book).

HEIDEGGER, Martin

1927. *Sein und Zeit* (ediţia a 10-a; Tübingen: Niemeyer, 1963).

HENDERSON, Lawrence J.

1913. *The Fitness of the Environment* (Boston: Beacon Press).

HENRY, D.P.

1987 "*The Way to Awareness*", recenzie la Poinsot 1632a/Deely, 1985 în *The Times* Literary Supplement nr. 4, 413 (20 octombrie - 5 noiembrie, 1987), p. 1201.

HJELMSLEV, Louis

1961. *Problegomena to a Theory of Language*, a 2-a traducere revăzută de Francis J. Whitfield, după *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse* (Copenhaga: Ejnar

Munksgaard, 1943), conținând "câteva mici corecții și modificări ce s-au impus de la sine în timpul discuțiilor dintre autor și traducător" (Hjselmslev și Whitfield, pag. a V-a acestui volum).

HUME, David
1748. *An Enquiry concercinng Human Understanding*, text integral în The *English Philosophers from Bacon to Mill*, editor E.A. Burtt (New York: The Modern Library, 1939), 585-689.

JAKOBSON, Roman
1979. "Coup d'oeil sur le développement de la sémiotique", în *Panorama Sémiotique/A Semiotic Landscape*, editori: Seymour Chatman, Umberto Eco și Jean-Marie Klinkenberg (Proceedings of the International Association for Semiotic Studies, Milano, Iunie 1974; The Hague: Mouton), 3-18.

JAMESON, Frederic
1972. *The Prison House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism* (Princeton: Princeton University Press).

JOHANSEN, Jorgen Dines
1982. "Sign Concept, Meaning, and the Study of Literature", în *Semiotics 1982*, editori John Deely și Jonathan Evans (Lanham, MD: University Press of America, 1987), 473-482.
1985. "Prolegomena to a Semiotic Theory of Text Interpretation", *Semiotica 57.3/4*, 225-288.

JOYCE, James
1939. *Finnegans Wake* (Londra: Faber & Faber)

KANT, Immanuel
1781, 1787. *Kritik der reine Vernunft* (Riga), versiune engleză de Norman Kemp Smith, *Kant's Critique of Pure Reason* (New York: St. Martin's Press, 1963).

KENT, Beverly
1987. *Charles S. Peirce: Logic and the Classification of the Sciences* (Montreal: McGill - Queens University Press).

KESSEL, Edward L.
1955. "The Mating Activities of Balloon Flies", *Systematic Zoology 4*, 96-104.

KING, Terrance
1987. "Text and Object: Distinguishing Them as Interpretations", în *Semiotics 1987* (Lanham, MD: University Press of America, 1988), 99-106.

KOELB, Clayton și Virgil LOKKE, editori
1988. *The Current in Criticism. Essays on the Present and Future of Literary Theory* (West Lafayette, IN., Purdue University Press).

KRAMPEN, Martin
1981. "Phytosemiotics", *Semiotica* 36. 3/4, 187-209; reluată substanțial în Deely, Williams, și Kruse 1986: 83-95.

KRUSE, Felicia E.
1986. "Saving the Sign", în *Semiotics 1986*, editori John Deely și Jonathan Evans (Lanham MD: University Press of America, 1987), 277-284.

LACHELIER, Jules
1933. *Oeuvres de Jules Lachelier*, volumul I (Paris: Alcan).

LINGUISTIC SOCIETY OF PARIS, STATUTES ("Statuts" de la Société de Linguistique de Paris)
1868. *Mémoires de la Société Linguistique de Paris* (Paris: Librairie A. Franck, volumul I, p. 3.

BIBLIOGRAFIE

LOCKE, John

1690. *An Essay Concerning Humane Understanting* (London: Thomas Bassett). Textul original al ultimului capitol, introducând termenul de "semiotică" este reprodus integral din ediția originală în Deely, Williams şi Kruse, 1986: 2-4.

LOVELOCK, J.E.

1972. "Gaia as Seen through the Atmosphere", *Atmosphere and Environment 6*, 579-580.

1979. *Gaia. A New Look at Life on Earth* (Oxford, England: Oxford University Press).

1988. *The Ages of Gaia: A Biography of our Living Earth* (New York: W.W. Norton).

MACKINNON, D.L. traducător

1926. *Theoretical Biology*, încercare de traducere din von Uexküll 1920 (New York: Harcourt Brace & Co.). Sperăm că va mai exista şi o altă încercare, de această dată din perspectivă semiotică.

MARGULIS, Lynn şi Dorian SAGAN

1986. *Microcosmos: Four Billion Years of Evolution From Our Microbial Ancestors* (New York: Summit).

1986a. *Origins of Sex: Three Billion Years of Genetic Recombination* (New Haven: Yale University Press).

MARITAIN, Jaques

1937-1938. "Sign and Symbol", traducere de Mary Morris în *Journal of the Wartburg Institute I*, 1-11. Se pare că textul francez după care Morris a făcut traducerea nu a fost publicat ca atare, ci doar inclus într-o versiune mult mai extinsă a acestui eseu şi care a fost publicat în franceză, în anul următor, cu titlul "Signe et Symbole" în *Revue Thomiste* XLIV (aprilie), 299-330. O explicație aproape completă a reflecțiilor lui Maritain începute în acest eseu poate fi găsită în Deely 1986d, q.v.

1957. "Language and the Theory of Sign", publicat inițial drept Capitolul V al antologiei *Language: An Enquiry into Its Meaning and Function* editat de Ruth Nanda Anshen (New York: Harper & Bros.), 86-101 şi reluat cu adăugarea întregului instrumentar tehnic corectând în mod explicit eseul cu lucrarea despre semiotică a lui Maritain, începută în 1937 şi cu textul lui Poinsot din 1632 la care s-a referit cu precădere Maritain, în Deely et al. 1986: 51-62, ediție la care sunt făcute referirile.

1964. *Notebook*, Capitolul 3 (tradus de Joseph W. Evans; New York: Albany, 1984), 81-99.

MATES, Benson

1953. *Stoic Logic* (Berkeley: University of California Press; ediția a 2-a cu o prefață, 1961).

MAYR, Ernst

1974. "Teleological and Teleonomic: A New Analysis" în *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences*, 4, editori Robert S. Cohen şi Marx W. Wartofsky (Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Co.), 91-117.

1983. Adaptare după contribuția din 1974 cu titlul neschimbat, figurând drept Capitolul 25 din "*Evolution and the Diversity of Life. Selected Essays* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press), 383-404.

MCKEON, Richard

1941. *The Basic Works of Aristotle* (New York: Random House).

MEAD, Margaret
1964. "Vicissitudes of the Study of the Total Communication Process", în *Approaches to Semiotics. Cultural Anthropology. Education. Linguistics. Psychiatry. Psychology (Transactions of the Indiana University Conference on Paralinguistics and Kinesics*), editori Thomas A. Sebeok, Alfred S. Hayes şi Mary Catherine Bateson (The Hague: Mouton), 277-287.

MERRELL, Floyd
1987. "Of Position Papers, Paradigms, and Paradoxes", *Semiotica* 65. 3/4, 191-223.
1988. "An Uncertain Semiotic", în *The Current in Criticism. Essays on the Present and Future of Literary Theory*, editori Clayton Koelb şi Virgil Lokke (West Lafayette, în: Purdue University Press), 243-264.

MILLER, Eugene F.
"Hume's Reduction of Cause to Sign", *The New Scholasticism*, LIII. I, 42-75.

MONOD, Jacques.
1979. *Le Hasard et la Necessité: essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (Paris: Seuil).

MORGAN, Thaïs
1985. "Is there an Intertext in This Text: LIterary and Interdisciplinary Approaches to Intertextuality, "*The American Journal of Semiotics* 3.4, 1-40.

MORRIS, Charles
1946. *Signs, Language and Behavior* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall); republicat integral în Charles Morris, *Writings on the General Theory of Signs*, editor Thomas A. Sebeok (= Approaches to Semiotics 16; The Hague: Mouton, 1971), 73-397.

MOUNIN, Georges
1970. *Introduction à la sémiologie* (Paris: Minuit).

OCKHAM, William of.
i 1317-1328. *Summa Logicae*, editor Philotheus Boehner (New York: St. Bonaventure, 1951-1954).

PARRET, Herman
1984. "Peirce and Hjelmslev: The Two Semiotics", *Language Sciences* 6.2, 217-227.

PEIRCE, Charles Sanders

Notă. S-au folosit următoarele abrevieri:

CP- pentru *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, volumele I-VI editori Charles Hartshorne şi Paul Weiss (Cambridge, MA: Harward University Press, 1931-1935), volumele VII-VIII editor Arthur W. Burks (aceeaşi editură, 1958). Prescurtarea urmată de numărul volumului şi al paragrafului, cu punct între ele, se conformează formei standard de referire la CP.

NEM - pentru *The New Elements of Mathematics*, editor Carolyn Eisele (The Hague: Mouton, 1976), 4 volume publicate în 5.

W urmat de numărul volumului şi al paginii, cu punct între ele, este prescurtarea pentru *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition* proiect iniţiat sub denumirea Peirce Edition Project la Indiana University - Purdue University/Indianapolis de Edward C. Moore sub coordonarea lui Max H. Fish, în prezent preluat de Christian Kloesel (Bloomington: Indiana University Press, 3 volume - 1982, 1984, 1986 - dintr-un total de 20 preconizate a fi publicate).

BIBLIOGRAFIE

Manuscrisele nepublicate sunt indicate după număr, folosindu-se paginația stabilită de Institute for Studies în Pragmaticism din cadrul Texas Tech din Lubbock.

Cronologia şi identificarea lucrărilor lui Peirce se bazează pe Burks 1958, Fisch et al. 1979, Hardwick 1977 şi Robin 1967, 1971, conform indicațiilor de pe parcurs.

1867. "On a New List of Categories", CP 1.545-567 (Burks p. 261); W 2.49-59.

1867a. "Upon Logical Comprehension and Extension", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 7 (13 noiembrie 1867), 416-432, cu adăugiri şi corecturi c.1870 şi 1893; CP2. 391-426, 427-430 (Burks 261, 280).

1868. "Some Consequences of Four Incapacities", în CP. 310-317; W 2.241.

c.1890. "A Guess at the Riddle", CP 1.354-416 (Burks p. 276).

1892. "The Law of Mind", *The Monist* (2 iulie), 533-559; republicat în CP 6.102-163.

1892a. "Man's Glassy Essence", *The Monist* (3 octombrie), 1-22; republicat în CP 6.238-271.

c.1896. "The Logic of Mathematics; An Attempt to Develop My Categories from Within", CP 1.417-520 (Burks, p. 281).

1897. "The Logic of Relatives", CP 3.456-552 (Burks p. 287).

c.1899. Fragment de comentarii biografice: CP 1.3-7 (Burks p. 287).

c.1902. Manuscrisul 1599, "Reason's Rules" (Robin p. 74), inclus parțial în CP 5.538-545.

c.1902.a "Minute Logic", proiect de carte realizată până la Capitolul 4. Publicat în CP în extrase presărate de-a lungul a şase din cele opt volume, incluzând: 1.203-283, 1.575-584; 2.1-202, 2.757n1; 4.227-323; 6.349-352; 7.279, 7.374n10, 7.362-387 dar fără 381n19. (Pentru detalii, a se vedea Burks 293-294).

1903. Conferințele de la Lowell, "Some Topics of Logic Bearing on Questions Now Vexed", în special: lecția III A, "Lessons from the History of Philosophy", CP 1.15-26; planul 3 al lecției 3 cu titlul "Degenerate Cases", în CP 1.521-544, lecția 8 "How to Theorize", CP 5.590-604 (Burks p. 295); şi secțiunea publicată în CP 4.510-529 cu titlul "The Gamma Part of Existential Graphs".

1903a. "Lectures on Pragmatism", în special prelegerea V, "The Three Kinds of Goodness", CP 5.120-150 (Burks, pp. 204-205).

1904. "On Signs and the Categories", din o scrisoare către Lady Welby datată 12 octombrie, în CP 8.327-341 (Burks p. 321).

1905. Recenzie la Wilhelm Wundt *Principles of Physiological Psychology*, volumul 1, 81(20 iulie), pp 56-57, apărută şi în *New York Evening Post* (21 iulie) 4, 1-3; în CP. 8.96-204 (Burks p. 316n.19).

1905-1906. Manuscrisul 283, publicat parțial cu titlul "The Basis of Pragmaticism" în CP 1.573-574 (=manuscris pp. 37-45), 5.549-554 (=manuscris pp. 45-59) şi 5.448n. (=manuscris pp. 135-148)(Burks p. 328 şi 298).

1906. 9 Martie, ciornă de scrisoare de 52 pagini către Lady Welby (conform Robin L 463, p.200), manuscris pp. 24-30 citat în Hardwick 1977: 195-201, prezentele referiri fiind făcute la paginația acestei ultime lucrări menționate.

c.1907. "Pragmatism", Manuscrisul 318 din Robin *Annotated Catalogue* (1967). (Un mic fragment din acest manuscris apare sub titlul "From Pragmatism" în NEM III. 1: 481-494).

c.1907a. Fragment din "Pragmatism (Editor [3])", publicat cu titlul "A Survey of Pragmaticism" în CP 5.464-496. (Burks p. 299).

1908. "A Neglected Argument for the Reality of God",CP 6.452-485 (Burks p. 300).

1908a. Scrisoare către Lady Welby începută pe 14 Decembrie (în Hardwick 1977: 63-73) şi continuată pe 23 Decembrie (ibid.: 73-86); pasajul "sop to Cerberus" apare în această ultimă parte.

1908b. Ciorna unei scrisori dqatate Decembrie 24, 25, 28 "On Classification of Signs", CP 8.342-379 cu excepţia 368n23 provin din acest text (Burks p. 321 § 20.b).

1909. Dintr-o scrisoare datată 14 Martie, tipărită la rubrica "Signs" în CP 8.314 (Burks p. 320 § 14.b).

c.1909. "Some Amazing Mazes, Fourth Curiosity", CP 6.318-348.

PENCAK, William

PERICIVAL, W. Keith.

1986 "Carl Becker and the Semiotics of History", în *Semiotics 1986*, ed. John Deely şi Jonathan Evans (Lanham, MD: University Press of America, 1987), 443-451.

1981. "Ferdinand de Saussure and the History of Semiotics", în De George 1981, q.v.

PERRON, Paul

1983. "Preface" la *Paris School Semiotics: Texts and Documents. I. Theory* (Toronto Semiotic Circle Monography).

PIGNATARI, Decio

1971. *Informaçăo*, Linguagem. Communicaçao, (ed. a 5-a: São Paolo: Persepctiva).

PITTENDRIGH, Colin S.

1958. "Adaptation, Natural Selection, and Evolution", capitolul 18 din *Behavior and Evolution*, editori Anne Roe şi George Gaylord Simpson (New Haven: Yale University Press), 390-416.

PLATON

c.385 î.Cr. *Cratylos*, traducere de Benjamin Jowett în *The Collected Dialogues of Plato Including the Letters*, editori Edith Hamilton şi Huntington Cairns (Bollingen Series LXXI; New York: Pantheon Books, 1961), 421-474.

POINSOT, John

Notă: O listă completă a tuturor ediţiilor - complete sau parţiale - indiferent de limba în care au fost publicate, a lucrărilor sistematice de filozofie şi teologie ale lui Poinsot apare în Deely 1985:396-397. Principalele ediţii moderne la care se fac referiri în această carte sunt codificate după cum urmează:

R urmat de numărul volumului (I, II sau III) şi al paginii, cu specificarea, unde este cazul, a coloanei (a sau b) şi a rândului = *Cursus Philosophicus Thomisticus*, editat de B. Reiser în 3 volume (Torino: Marietti, 1930, 1933, 1937).

S urmat de numărul volumului (I-IV) şi al paginii = cele cinci volume ale ediţiei critice incomplete a lucrării Cursus Theologicus editată la Solesmes (Paris: Desclée, 1931, 1934, 1937, 1946; Matiscone: Protat Frères, 1953).

V urmat de numărul volumului (I-IX) = ediţia completă editată de Ludovicus Vivès şi publicată la Paris între 1883 şi 1886.

1631. *Artis Logicae Prima Pars* (Alcalá, Spania). Primele pagini 1-11a14 ale acestei lucrări şi "Quaestio Disputanda I. De Termino. Art. 6. Utrum Voces Significant per prius Conceptus an Res" paginile 104b31-108a33, relevante pentru discuţia despre semne din *Secunda Pars* din 1632 (următoarea referinţă), au fost încorporate în referinţa din 1632a (a doua referinţă urmează, q.v., pp. 4-3- şi 342-351 "Apendice A. Despre semnificaţia limbajului") a ediţiei separate a acestei dezbateri, publicată de University of California Press. Conform R.I.: 1-247.

1632. *Artis Logicae Secunda Pars* (Alcalá, Spania). Din RI: 249-839.

1632. *Tractatus de Signis*, cu subtitlul *The Semiotic of John Poinsot*, extras din *Artis Logicae Prima et Secunda Pars* din 1631-1632 (lucrările anterior menționate) și prelucrate pentru ediția bilingvă de John Deely în colaborare cu Ralph A. Powell (ediția I; Berkeley: University of California Press, 1985), după cum s-a explicat și în Deely 1985, q.v. Paginile acestui volum respectă corespondența coloanelor în engleză și latină; rândurile acestor coloane sunt numerotate din cinci în cinci (Altfel spus, referirile la volum conțin numărul paginii, urmat de un slash și de nr. liniei din secțiunea de text la care s-a făcut referirea - ex: 287/3-26).

1633. *Naturalis Philosophiae Prima Pars* (Madrid, Spania). În RII: 1-529.

1634. *Naturalis Philosophiae Tertia Pars* (Alcála, Spania); Reiser, volumul II: 533-888.

1635. *Naturalis Philosophiae Quarta Pars* (Alcála, Spania); în Reiser, volumul III: 1-425.

1637. *Tomus Primus Cursus Theologici* (Alcalá, Spania). VI & II; SI Integral & II până la pagina 529.

POWELL, Ralph A

1983. *Freely Chosen Reality* (Lanham, MD: University Press of America).

1986. "From Semiotic of Scientific Mechanism to Semiotic of Teleology in Nature", în Semiotics 1986, editori John Deely și Jonathan Evans (Lanham, MD: University Press of America), 296-305.

1988. "Degenerate Secondness in Peirce's Belief in God", în *ACPA Proceedings* LXII.

1988a. "Epistemology's Minimal Cause as Basis of Science", *Semiotics 1988*, editori Terry Prewitt, John Deely și Karen Haworth (13th Annual Proceedings of the Semiotic Society of America; Lanham, MD: University Press of America), 180-188.

RANSDELL, Joseph

1977. "Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic", *Semiotica* 19, 157-178.

RAUCH, Irmengard

1983. "Symbols Grow; Creation, Compulsion, Change", SSA Presidential Address (Snowbird, Utah), publicat apoi în *The American Journal of Semiotics* 3.1. (1984), 2-23.

REISER, B, editori

1930-1937. *Cursus Philosophicus* de John Poinsot din 1631-1635, publicat în 3 volume (Torino: Marietti; vol. I, 1930; vol. 2, 1933; vol. 3, 1937), după cum s-a precizat anterior (vezi POINSOT, John).

RICOEUR, Paul

1981. *Hermeneutics of the Human Sciences*, editor și traducător John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press).

ROBIN, Richard S

1967. *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce* (Worchester, MA: The University of Masachusetts Press).

1971. "The Peirce Papers: A Supplementary Catalogue", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* VII.1 (iarna), 37-57.

ROMEO, Luigi

1976. "Heraclitus and the Foundations of Semiotics", *Versus* 15 (decembrie), 73-90.

1977. "The Derivation of "Semiotics" through the History of the Discipline", în *Semiosis* 6 (editori M. Bense, G. Deledalle și E. Walther), Heft 2, 37-49.

1979. "Pedro da Fonseca in Renaissance Semiotics: A Segmental History of Footnotes", *Ars Semiotica* 3, 3-32.

RUSSEL, Anthony F
1982. "The Semioză Linking Human World and Physical Reality", în *Semiotics 1982* (Lanham, MD: University Press of America, 1987) 591-600.
1984. *Logic, Philosophy, and History* (= Sources in Semiotics 1; Lanham, MD: University Press of America).

SAGAN, Dorion şi Lynn MARGULIS
1987. "Bacterial Bedfellows", *Natural History* 96.3, 26-33.

de SAUSSURE, Ferdinand
i.1906-1911 Prelegeri ţinute la Universitatea din Geneva şi publicate după notele studenţilor de Charles Bally şi Albert Sechehaye cu colaborarea lui Albert Riedlinger sub titlul *Cours de Linguistique Generale*, în anul 1916; ediţie critică sub îngrijirea lui Tullio de Mauro (Paris: Payot, 1972). Traducere engleză cu adnotări de Roy Harris, *Course in General Linguistics* (London: Duckworth, 1983). Versiunea engleză include în paranteze pătrate, amplasate pe margini, paginaţia originalului francez. Referirile din această lucrare sunt făcute la paginaţia franceză.

SAVAN, David
1986. "Skeptics", în *Encyclopedic Dictionary of Semiotics* editor Thomas A. Sebeok et al. (Berlin: Mouton), 954-957.
1986a. "Stoicism", în *Encyclopedic Dictionary of Semiotics* editor Thomas A. Sebeok et al. (Berlin: Mouton), 976-980.

SCHILLER, Claire H
1957. "Note by the Translator" la *Instinctive Behavior. The Development of a Modern Concept* (New York: International Universities Press, 1957) cu referiri speciale la von Uexküll 1934, q.v.

SCHOLES, Robert
1982. *Semiotics and Interpretation* (New Haven, CT: Yale University Press).

SCOTUS, Joannes Duns
c.1302-1303. *Ordinatio, Liber Primus*, volumul III din *Opera Omnia*, editor P. Carolus Balic (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954).

SEBEOK, Thomas Albert
1963. "Review of Communication among Social Bees; Porpoises and Sonar; Man and Dolphin", în *Language* 39.3, 448-466, parţial reluat în Deely et al. 1986: 74-75, referirile din acest volum făcându-se la paginaţia acestui extras.
1968. "Is a Comparative Semiotics Possible?", în *Échanges et Communications: Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60 ème anniversaire*, editori Jean Pouillon şi Pierre Maranda (The Hague: Mouton) 614-627; republicat în Sebeok 1985: 59-69, referirile făcându-se la paginile acestui volum.
1971. (ciornă originală). "Semiotics' and Its Congeners", republicat în Sebeok 1976a. 47-58, pagini la care se vor face referirile din lucrarea de faţă.
1974. "Semiotics": A Survey of the State of the Art", în *Linguistics and Adjacent Arts and Sciences*, vol. 12 din *Current Trends in Linguistics*, editor Th. A. Sebeok (The Hague: Mouton), 211-264; republicat în Sebeok 1985: 1-45, pagini la care ne vom referi în prezenta lucrare.
1974a. "La dynamique des signes", în *L'Unité de l'homme: Invariants biologiques et universaux culturels*, editori Edgar Morin şi Massimo Piattelli-Palmiarini (Paris: Editions de Seuil), 61-77; republicat în Sebeok 1985: 95-110, la a cărui paginaţie se fac referirile.
1975. "The Semiotic Web: A Chronicle of Prejudices", *Bulletin of Literary Semiotics* 2, 1-63, republicat cu adnotări şi corecturi esenţiale în Sebeok 1985: 149-188.

BIBLIOGRAFIE

1976. "Final Report: Na rative" pentru National Endowment for the Humanities în cadrul programului pilot de semiotică în domeniul umanistic de la Universitatea Indiana - Bloomington, 1 august 1975-31 iulie 1976 (raportul este datat 1 iunie 1976 şi a fost difuzat de Research Center for Language and Semiotic Studies at IU Bloomington, 14 pagini; publicat apoi ca "Apendice III. Teaching Semiotics: Report on a Pilot Program:" în Sebeok 1989: 272-279).

1976a. "Foreword" (pp. IX-XIII) la prima ediţie Sebeok 1985 (a se vedea în continuare).

1977. "Ecumenicalism in Semiotics" in *A Perfusion of Signs*, editor Thomas A. Sebeok (Bloomington: Indiana University Press), 180-206.

1977a. "The Semiotic Self", articol-dezbatere prezentat la Werner-Reimers-Stiftung, în Germania, şi inclusă ulterior ca Apendice I în Sebeok 1989: 263-267.

1979. "Neglected Figures in the History of Semiotic Inquiry: Jacob von Uexküll", Capitolul 10 din Sebeok 1989: 187-207.

1981. "Karl Bühler: A neglected Figure in the History of Semiotic Inquiry", în *The Play of Musement*, Capitolul 5 (Bloomington: Indiana University Press), 91-108.

1982. "Foreword" la *Introducing Semiotic* (Deely 1982, vezi mai sus).

1984. 3 iunie. "The Evolution of Communication and the Origin of Language", prelegere la Colocviul ISISSS '84, 1-3 iunie, cu tema "Phylogeny and Ontogeny of Communication Systems". Publicată sub titlul "Communication, Language and Speech. Evolutionary Considerations", în Sebeok 1986a: 10-16.

1984a. "Vital Signs", Discurs Prezidenţial adresat pe 12 octombrie celei de-a 9-a întâlniri anuale a Societăţii Semiotice Americane, Bloomington, Indiana, 11-14 octombrie; publicat apoi în *The American Journal of Semiotics* 3.3., 1-27 şi relatat în Sebeok 1986a: 59-79.

1984b. "Signs of Life", *International Semiotic Spectrum* 2 (iunie), 1-2.

1984c. "Symptom", Capitolul 10 din *New Directions in Linguistics and Semiotics*, editor James E. Copeland (Houston: Rice University Studies), 212-230.

1985. *Contributions to the Doctrine of Signs* (= Sources in Semiotics IV; reeditare a ediţiei iniţiale din 1976 cu o prefaţă extinsă de Brooke Williams "Challenging Signs at the Crossroads" [Williams 1985a], evaluând cartea în lumina principalelor recenzii; Lanham, MD: University Press of America).

1986. "The Doctrine of Signs", în Deely, Williams şi Kruse 1986: 35-42.

1986a. *I Think I Am a Verb. More Contributions to the Doctrine of Signs* (New York: Plenum Press).

1987. "Language: How Primary a Modeling Sysem?" în *Semiotics* 1987, editor John Deely (Lanham, MD: University Press of America, 1988), 15-27.

1988. "The Notion "Semiotic Self' Revisited", în *Semiotics 1988*, editori Terry Prewitt, John Deely şi Karen Haworth (Lanham, MD: University Press of America, 1989) 189-195.

1989. *The Sign & Its Masters* (= Sources in Semiotics VIII; Lanham, MD: University Press of America. Ediţie revăzută cu o nouă prefaţă a autorului şi o prefaţă a editorului [Deely 1989], la University of Texas Press versiune originală).

1989a. "The Semiotic Self Revisited", în *Sign, Self and Society*, editori Benjamin Lee şi Greg Urban (Berlin: Mouton de Gruyter).

1989b? "Semiotics in the United States", introducere la *American Signatures* (Norman: University of Oklahoma Press). Referirile se fac la paginaţia manuscrisului.

SEXTUS EMPIRICUS (circa 150-225 AD)
c.200 fl. *Sextus Empiricus, Ediţie Loeb Classical Library,* a textului grecesc cu traducere engleză alăturată, de R.G. Bury (London: Heinemann, 1917-1955), în 4 volume.

SHANK, Garry D.
1984. 12 iunie. Ciclu de seminarii ISISS '84 cu tema "Theory and Method for Semiotic Research in Psychology", seminarul # 2, "Semioză as a Psychologically Embodied Phenomenon".

SHORT, T.L.
1988. "Why We Prefer Peirce to Saussure", în *Semiotics 1988*, editori Terry Prewitt, John Deely şi Karen Haworth (Lanham, MD: University Press of America, 1989), 124-130.

SIMPSON, George Gaylord, Colin S. PITTENDRIGH, şi Lewis H. TIFFANY
1957. *Life. An Introduction to Biology* (New York: Harcourt, Brace & Co.)

SOLESMES, editor
1932-1953. *Cursus Theologicus* din 1637-1644 al lui John Poinsot, 4 volume în original, publicate în 5 volume (Paris: Desclée, volumul I, 1931; vol. 2, 1934; vol. 3, 1937; vol. 4, 1946; Matiscone: Protat Frères, vol. 5, 1946, 1953 cu prefaţă adăugată); ediţie critică incompletă; a se vedea Poinsot, John.

SOTO, Dominic
1529, 1554. *Summulae* (1-a ediţie, Burgos; ediţia 3-a revăzută, Salamanca; facsimile ale ediţiei a 3-a, Hildesheim, NY: Georg Olms Verlag).

SUAREZ, Francis
1597. *Disputationes Metaphysicae* (Salamanca), volumele 25-26 din *Opera Omnia*, ediţie nouă de Carolus Berton (Paris: Vivès, 1861).

TODOROV, Tzvetan
1981. *Mikhail Bakhtine: Le Principe Dialogique Suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine* traducere din franceză de Wlad Godzich cu titlul *Mikhail Bakhtine: The Dialogical Principle* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984).

TOEWS, John E.
1987. "Intellectual History after the Linguistic Turn: the Autonomy of Meaning and the Irredutibility of Experience", în *American Historical Review* 82.4, 879-907.

1990? "The Historian in the Labyrinth of Signs: Reconstructing Cultures and Reading Texts in the Practise of Intelectual History", în *Semiotica* număr special dedicat istoriei, editori-invitaţi Brooke Williams şi William Pencak (sub tipar).

TOULMIN, Stephen
1982. "The Construal of Reality: Criticism in Modern and Postmodern Science", în *The Politics of Interpretation*, editor W.J.T. Mitchell (Chicago, IL: University of Chicago Press).

von UEXKÜLL, Jakob
1899-1940. *Kompositionslehre der Natur. Biologie als Undogmatische Naturwissenschaft*, scrieri alese editate şi cu un studiu introductiv de T. von Uexküll (Frankfurt a.M.: Ullstein).

1920. *Theoretische Biologie* (Berlin; ediţia a II-a 1928, reeditată la Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1920). Încercare de traducere în engleză de Mackinson 1926, q.v.

1934. *Streifzuge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (Berlin), traducere de Claire H. Schiller sub titlul "A Stroll through the Worlds of Animals and Men" în *Instinctive Behaviour: The Development of a Modern Concept*, editor

BIBLIOGRAFIE

Claire H. Schiller (New York: International Universities Press, Inc., 1957), 5-80.

1940. "Bedeutungslehre", BIOS 10 (Leipzig), traducere de Barry Stone şi Herbert Weiner cu titlul "The Theory of Meaning" în *Semiotica* 42.1 (1982), 25-82.

von UEXKÜLL, Thure

1981. "The Sign Theory of Jacob von Uexküll", în *Classics of Semiotics* (ediția engleză a lucrării *Die Welt als Zeichen: Klassiker der modernen Semiotik*, Berlin: Wolf Jobst Siedler Verlag), editori Martin Krampen, Klaus Oehler, Roland Posner, Thomas A. Sebeok şi Thure von Uexküll (New York: Plenum Press, 1987), 147-179.

1982. "Semiotics and the Problem of the Observer", în *Semiotics 1982*, editori John Deely and Jonathan Evans (Lanham, MD: University Press of America, 1987), 3-12.

VERBEKE, G.

1978. "La Philosophie du Signe chez les Stoïciens", în *Les Stoiciens et Leur Logique*, editor J. Brunschwig (Paris: Gallimard), 401-424.

VIVÉS, Ludovicus, editor

1883-1886. Singura ediție completă modernă (Paris), dar bazată pe ediția cu deficiențe critice Lyon 1663, la Cursus Theologicus al lui John Poinsot din 1637-1644 (discutat în Deely 1985: 396, 397, în special 398 n.3, 402n.7, 403n.8, 442, 459n.95); vezi referința de la Poinsot.

VOLOŠINOV, V.N.

1926. Slovo v zhini i slovo z poezii", *Zvezda* 6, 244-267, redată "Discourse in Life and Discourse in Art (Concerning Sociological Poetics)" în *Freudianism: A Marxist Critique*, traducător şi editor I.R. Titunik în colaborare cu Neal H. Bruss (New York: Academic Press, 1976), 93-116, referințele fiind făcute la paginația acestei traduceri.

1929. *Marksism i filozofiia iazyka. Osnovnye problemy sotsiologicheskogo metoda v nauke o iazyke*, tradus de Ladislav Matejka şi I.R. Titunik sub titlul *Marxism and the Philosophy of Language* (New York: Seminar Press, 1973), pagină la care ne vom referi în prezenta lucrare.

WATT, W.C.

1984. "Signs of the Times" (recenzie la De George 1981), *Semiotica* 50-1/2, 97-155.

WHEELER, John Archibald

1984. "Bits, Quanta, Meaning", în *Problems in Theoretical Physics*, editori A. Giovani et al. (Salerno, University of Salerno Press), 121-141.

WILLIAMS, Brooke

1982. "The Historian as Observer", în *Semiotics 1982*, editori John Deely şi Jonathan Evans (Lanham, MD: University Press of America, 1987), 13-25.

1983. "History as a Semiotic Anomaly", în *Semiotics 1983*, editori Jonathan Evans şi John Deely (Lanham, MD: University Press of America, 1987), 409-419.

1984. "Foreword" (Collingwood in Relation to Semiotics) la Russel 1984:VII-XX.

1985. "What Has History To Do With Semiotic?" în *Semiotica 54*. 1/2; preprint sub formă de monografie revizuită cu bibliografie cronologică şi index, cu titlul *History and Semiotic* (Victoria College of the University of Toronto): Toronto Semiotic Circle, nr. 4, vara).

1985a. "Chalenging Signs at the Crossroads", eseu introductiv la Thomas A. Sebeok *Contributions to the Doctrine of Signs* (= Sources in Semiotics IV; republicare nerevăzută a ediției originale din 1976; Lanham, MD: University Press of America), XV-XIII.

1986. "History in Relation to Semiotic", reeditare cu uşoare modificări a articolului din 1983 în Deely, Williams, şi Kruse, 1986: 217-223.

1987. "Introducing Semiotic to Historians", comunicare prezentată la prima sesiune AHA de istorie şi semiotică, la 102-a întâlnire anuală a American Historical Association, Washington, DC, 27-30 decembrie 1987; existentă pe microfilm/formă xerografiată ca parte din *Proceedings of the American Historical Association, 1987*, referinţă # 10485 (din: Order Fulfillment, University Microfilms International, 300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106).

1987a. "Historiography as a Current Event", în *Semiotics 1987*, editor John Deely (Lanham, MD: University Press of America, 1988), 479-486.

1988. "Opening Dialogue between the Discipline of History and Semiotics", în *The Semiotic Web:1987*, editori Thomas A. Sebeok şi Donna Jean Umiker-Sebeok (Berlin: Mouton de Gruyter, 1988), 821-834.

WILLIAMS, Brooke şi William PENCAK, editori-invitaţi
1991. Număr special despre Istorie al revistei *Semiotica*, sub tipar.

WINANCE, Eleuthčre
1983. Recenzie în *Revue Thomiste* LXXXIII, no. 3: 514-516.

coperta: Dominic Cornea

John Deely este șeful catedrei de filosofie de la Loras College, Dubuque, SUA, editor al Actelor anuale ale Societății de Semiotică din America și co-editor a numeroase antologii de semiotică. John Deely este, de asemenea, autorul volumului *Introducing Semiotic. Its History and Doctrine,* Bloomington, Indiana UP (1982), al unei extrem de apreciate ediții critice a operei lui John Poinsot și al unui număr mare de articole publicate în reviste de prestigiu din SUA și Europa, în care analizează relațiile complexe dintre semiotică și filosofie, ca discipline fundamentale ale cunoașterii.

Volumul de față consideră că, în calitatea sa de domeniu interdisciplinar, semiotica integrează întreaga experiență a universului într-un sistem interpretativ mediat de semne și bazat pe acestea. Cartea este o sinteză originală și bine fundamentată a principalelor curente existente în semiotică și filosofie, de la Platon la Charles Sanders Pierce, trecând prin Augustin, Toma d'Aquino, Descartes și John Locke, pe care le integrează într-o epistemologie globală, coerentă.

ISBN 973-571-192-3